

4277
XV. KÖTET

11.578
1929.

1—2. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1929.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÜT 6.

TARTALOM.

Tanulmányok.

<i>Nagy József: A fejlődés eszméje</i>	1
<i>Ruber József: Történeti és jogi szemlélet</i>	60

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

<i>Emlékezés a Nobel-díjas Bergsonról (Dienes Valéria)...</i>	74
<i>A szám fogalma és a tiszta logika (Kiss Kázmér)</i>	80

Ismertetések, bírálatok.

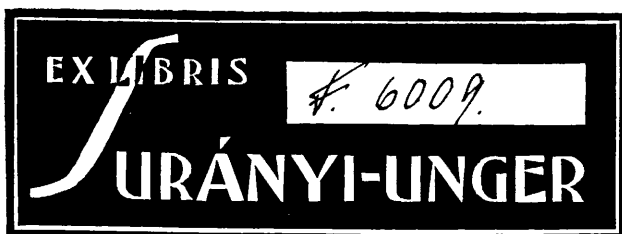
<i>Sauter J.: Baader und Kant (Pauler Akos). — Bartók György: Böhm Károly (Nagy József). — Adler A.: Menschenkenntnis (Noszlopi László). — Kelsen H.: Az államelmélet alapvonalai. — Bréhier E.: Histoire de la philosophie (Teschert Margit). — Zweig: Tolstoj. — Varga Béla: A szubszisztencia fajtái. Adatok a hiparchológiához (Nagy József)</i>	82
<i>Hazai és külföldi filozófiai irodalom 1928-ban (Gáspár Ilona) I.</i>	94
<i>Mely filozófiai folyóiratok járnak egyetemi városaink nagyobb könyvtáraiba?</i>	107
<i>Társulati ügyek</i>	110

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Josef Nagy: L'idée de l'évolution</i>	110
<i>Josef Ruber: Über die Struktur der historischen und der juristischen Denkart</i>	112

.....

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*.
Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtítkár és szerkesztő:
Dékány István. Titkár: *Somogyi József*. Másodtitkár: *Ottlik László*.
Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.



A FEJLŐDÉS ESZMEJE.

Írta: NAGY JÓZSEF.

A mult század legnagyobb hatású gondolata kétségtelenül a fejlődés eszméje volt. Ez az irányító eszme uralkodott egész világmagyarázatán, s ez termékenyítette meg benne a szellemi és a természettudományokat egyaránt. A huszadik században ez az eszme máris veszített jelentőségéből, de ott van tudományunk maradandó alkatrészei között. Sok vita és sok félreértés támadt körülötte, de talán már elérkezett az idő, amikor pártos szenvvedélyek nélkül tudunk beszélni róla. Így készült ez a tanulmány is, amelynek az a célja, hogy fölfejtve ez eszme világnézeti alapjait, közelebb vigyen bennünket a fejlődés-idea jelentésének és történeti szerepének a megértéséhez.

I. A fejlődés-eszme világnézeti alapja.

Ohne Mythos ... geht jede Kultur ihrer gesunden, schöpferischen Naturkraft verlustig; erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab.
(„Geburt der Tragödie.“) Nietzsche.

1. A filozófia „mithoszai“.

A filozófusok sokszor kifejezést adnak abbeli törekvésüknek, hogy minden más tudománytól eltérően „előfeltévésmentes“ (voraussetzungslos) tudásra vágyakoznak. Ez a vágyuk ugyan alig teljesülhet be, mert elmékedéseik fonalán ők sem indulhatnak el a semmiből, s noha valóban mindent „előlről“ akarnak kezdeni, kikerülhetetlenül vannak nekik is előfeltévéseik, mert a filozófiai reflexió a létnek rendesen oly késői korszakában születik meg, hogy az öntudatlan mélyéből feltörő eszmeirányok és a megelőző elmékedések örökségétől még a legöntudatosabb filozófus sem tud teljesen elszakadni. Erre céloz *Hegel*, mikor azt mondja, hogy Minerva madara csak napszállatkor kezdi meg röpködését — s valóban kultúrák és emberek életében egy szinte öntudatlan, mindenesetre kritikai reflexiók nélkül eltöltött verőfényes nap szokott már el-

telni, mikor az est leszálltával elkövetkezik a filozófiai eszmélkedés ideje. A filozofálás kritikai tudatának megszületését megelőzi bennünk gondolkodásunk naiv formája, a világra való beállítottságunk „természetes“ korszaka,¹ amelyben kritikátlan örömmel adjuk át magunkat a „világ“ dolgai megismerésének s engedjük, hogy ez a naiv tapasztalat egyre tovább vigyen bennünket. Ekkor még a körülöttünk lévő világ tárgyai, személyei, valamint azok értékei maguktól értetődő és készen talált valamik; kínzó problémák nem fűződnek hozzájuk: nincsenek elméleti kérdéseink, legfeljebb a cselekvő élet állít bennünket talányok elé. Létünket beállítjuk egy nagy tárgyi Egészbe, a Világ valóságába, amely Engem és Téged, a Személyeket és a Dolgokat, a Közelt és a Távolt egyaránt magában foglalja. A létnek bizonyos „megszokott“ formája rejlik ebben a „tudás“-ban, amiből még hiányzik a kritikai „igazolás“, a platoni λόγος διδόναι szándéka is. Eppen ezért Descartes „consuetudo vitae“ néven említi a filozófiai gondolattal ellentétben,² Goethe pedig a halállal mit sem törődő „schöne Gewohnheit des Daseins“ létformájaként jellemzi.

S a *Faust* költője helyesen veti föl e naiv tudattal szemben a halál gondolatát, mert a filozófiai reflexió, a kritikai eszmélkedés fölébresztője az emberben valóban a halál, az életalkony, a biztosan közeledő „vég“ észrevétele. Nem hiába tartották a régiek a halált a filozófia műsájának, e nélkül a fájdalmas döbbenet nélkül az önmagunkra irányuló reflexió sohasem született volna meg. Mert a filozófia kezdete mindig nem a Világon, hanem a magunk létén való eszmélkedés. Mi vagyok én, aki létemmel egy világban találok magamat? Mi az „értelme“ e világban való létemnek? Mert ahhoz kétség sem fér, hogy én nem vagyok önmagamban, hanem beletartozom egy nagyobb egészbe, a Világba. Létemet, mint a világban való lételt veszem tudomásul. Fölmerül tehát a kérdés: mit tesz „a világban létezni“? Íme, a magam problémája elválaszt-hatalan a világ létének kérdésétől: egyik a másik nélkül nem oldható meg, s az egyik megoldása viszont a másikat is magában rejti. Ezért a filozófiának legrégibb meggyőződése közé tartozik az a hit, hogy a világ létének megértése felé a magunk énjének megértéséből vezet az

¹ V. ö. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, § 27. (Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung, Bd. I. 1913. 48.)

² *Meditationes*, I. végén.

út. Már Hérakleitos is úgy filozofált, hogy „önmagát vizsgálta”³ és Sokratest sem hagyta nyugodni az apolloi parancs: „Ismerd meg tenmagadat!” Ugyancsak ezért indult el Descartes a világ megértése felé az önmaga gondolkodó mivoltának a felismeréséből, amikor a kezdet kezdetével kívánta megalapozni filozófiai kutatásait.

Valóban minden filozófiai eszmélkedés kezdete az a tapasztalat, hogy itt állok egy egész világ közepett a magam létével, s keresem ennek a magam létének a megértését. Azt látom, hogy önmagam és a világ egymásra vagyunk utalva. Egy bizonyos kölcsönösség viszonyának kell közöttünk lenni, mert én nem vagyok ősforrása azoknak az erőknek, amelyek bennem tevékenyek. Nem vagyok teremője önmagamnak és az engem körülvevő világnak. Bármennyire érzem a magam önállóságát, a világban való kezdeményező és alakító erőmet, azért a magamon való eszmélkedés számtalan nyugtalanító mozzanatot dob előm: a *honnan?* és *hová?* kérdéseit, amelyeket nem tudok megoldani, ha nem megyek túl önmagamon. Rá kell tehát jönöm, hogy van még valami nagyobb is, mint önmagam, s ez az, *amiből* és *amiben* él az ember, én és a többi emberek általában. Van egy nagyobb Valóság, amely éppoly bizonyosan létezik, mint jómagam, s én hozzá vagyok ehhez nőve, beléje tartozom: úgy függök léteimmel a létén, mint gyümölcs a fán. Ez a felfedezés viszont megnyugtát arra nézve is, hogyha a magam létét megértem, egyúttal a hozzám tartozó Világ létét is meg fogom érteni.*

Igy válik a magam léte a világ létének szimbólumává. Helyesebben: a magam mibenlétének felfogásából nő ki az a filozófiai mithosz, amely számomra a Világ megértésének kulcsát adja a kezembe. Mert a Világegészről való tudomásom mindig ilyen alogikus és mithikus természetű. A Világegész tapasztalhatatlan számomra, de gondolkodni nem tudok e fogalom nélkül. Éppen azért akár a vallás, akár a filozófia oldaláról próbálom a létet felfogni, nem tudom kikerülni azt, amit mithosznak szoktunk nevezni. A mithosz ugyanis szemléletes kép, áttekintő látás arról, amit emberi szem nem tud áttekinteni, de a látó fantázia a mithoszban folytatni tudja és befejezni, amit az ész és szem elkezdett. Vallásnak és filozófiának közös forrása az emberi léleknek a létét megérteni vágyó metafizikai szükséglete, s ezért van közöttük az a sok érintkezés, amelyet történetük során felmutatnak. Mithoszaik

³ ἐδὶζησάμην ἐμεωυτόν B. 101 Diels.

* Olv. Georg Misch: *Der Weg in die Philosophie*. Berlin, 1926.

ugyanarra az Ismeretlenre vonatkoznak, s ezért sokszor találkoznak is egymással, amikor aztán szövetséget is köthetnek. De megmarad köztük az ellentét annyiban, hogy más-más logikával dolgoznak. A vallás rendszerint egyetlen nagy anthropomorf intuicióból táplálkozik, s ennek az igazságát még az ellenmondásokkal sem tartja megdönthetőnek, mert az ellenmondás szerinte az a sötétség, ahová még nem jutott el az ő igazságának a világossága. A filozófia pedig elvi bizonyosságokra építi a maga rendszerét, s e munkájában a következetesség logikájára bízta magát. Itt minden igaz, ami a biztos előzményekből logikusan következik, még akkor is, ha ez a köznapí tapasztalatnak ellene mondana.

A mi szemünkben rendkívül fontos az a körülmény, hogy a mithoszalkotó fantázia, akár vallás, akár filozófia megalkotásáról van szó, mindig az önmagunk konkrét létének a felfogásából indul ki⁴ és ezt tágítja addig a határig, hogy egész Világ megértésének alapjává válik. A filozófia alapvető mithoszai tehát annyi formát mutathatnak föl, ahány formában foghatom föl az önmagam világban való lételét.

A világban való lételem kifejezésére pedig az érzéki tudás formáinak megfelelően, mindössze két alapvető felfogásmód lehetséges. A lételem reflektáló érzéki tudat ugyanis: vagy 1. a világban való „helyzet”-emet, vagy 2. a világban való „tartam”-omat veszi észre. Lételem helyzeti voltának észrevétele a térbeliség tudatával párosul.⁵ A világbanlételhez ugyanis hozzátartozik valami sajátos térbeliség, amelyet a világot alkotó valóságok helyzete — egymásmellettsége, távolsága, iránya — jellemez. A naiv és természetes világfelfogás szerint, a térbeliség elválaszthatatlan a létezőtől. A „világ” a térkozmossszal esik egybe, s a „létezés” mindig „valahol” való létezést jelent. A tér tehát az az összefoglaló totalitásprincipium, amely e világfelfogást meghatározza. Cassirer kimutatta, hogy ez a *topikus* gondolkodás, amely a nem-érzéki világ (*mundus intelligibilis*) tárgyairól is a tér formáiban mondja el „látásait”, tipikusan primitív és ősi gondolkodásforma. Ekkor

⁴ Hegel írja: „Das Wissen wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewusstsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.“ *Phaenom. d. Geistes. Vorrede.*

⁵ Olv. M. Heidegger: *Sein u. Zeit*, p. 299. (Husserl's Jahrbuch, VIII.)

az Énem léte is, mint egy testnek a térben való léte tűnik föl előttem. A világot pedig úgy veszem észre, mint a teret betöltő tárgyak halmazát, amelyeket az jellemez, hogy mindegyikük „túl” van a másikon és rajtam. De csakhamar rájövök, hogy a dolgok eme helyzeteiben van valami „rend”, azaz: ami *itt* van, az nem lehet *ott*. Egy szóval: a dolgok helyzete kölcsönösen meg van egymás által határozva. A világ önmagában megáll úgy, ahogy van, s benne minden *itt-lét*, valami más *ott-lét* által van determinálva. E reflexió világában az ember, noha maga is egy egész kis világ, mégis úgy tűnik fel, mint egy a többi lényvel egyforma létező a létező tárgyak rendjében. Ez a világ tehát pluralista szerkezetű. S az a rend, amit a világban észreveszek, tőlem teljesen függetlennek látszik, nem változtathatok rajta; vele szemben csak a többé vagy kevésbé való beleilleszkedésem lehet a szerepem.

Ez a felfogás egy a magam létén át a világnak ú. n. „abszolút” képét tárja elé, ahol minden valóság, amelyet mint „világban lévő”-t tudomásul veszek, „túl” van rajtam. Így születik meg a világ értelmét részemre abszolút módon kifejező *transzcendencia mithosza*, mint a Világ-megértés első formája.

De fölébredhet bennem a lételem értelmét kutató reflexió egy egészen más formában is. A halál, az elmúlás döbbenetes ténye, kényszerít a magamon való eszmélkedésre. A hozzám hasonló lények elmúlásának a példájából teljes bizonyossággal látom a magam elmúlásának elkövetkezését is. Létem tudata ekkor a „gond”, a jövőn érzett aggodalom képében áll elébem. A „jövő” az, ami „jön”, ami ugyan még „most” nincs itt, de ami valahogyan már most is kell, hogy itt legyen, különben nem is jöhet el. A jövőnek tehát virtualitása, s mint ilyennek jelene van, épp úgy, mint a multnak, amit magammal hordozok. Így veszem észre, hogy a világban való létem egy bizonyos idői tartam, aminek van kezdete és lesz vége. S ez a tény *létemnek az időbelisége*, csodálatos módon rányomja bélyegét mindarra, amit világnak nevezek. Nekem ez a világ az én léteimmel kezdődött, s azzal fog elmúlni. Ha e tapasztalatot szubjektivitásából kivetköztetem, akkor is a magam létét nyújtom meg a világ örökkévalóságává. A dolgok nem tűnnek föl többé oly abszolút módon, mint az előbb láttuk. Relatív valókká válnak a velem való viszonyban. De ha önmagamot beléolvastom a dolgok sokaságába, akkor is

⁶ Heidegger, i. m. *passim*.

a világ éppúgy „tart”, mint jómagam. Velem együtt nő és velem együtt változik. A világ egyetlen nagy élő egész lesz, egy organizmus, amelynek létele az időbeliséget jelenti, akár csak a magam létele. Az időbeliség lesz tehát ekkor az a fonal, amely minden valóságot összefog, s amelybe minden lét bele van merítve. Én magam is része vagyok e nagy folyamatnak, amely éppúgy nő, dagad, halad előre egy vég felé, akár csak az én életem. A világ törvényszerűsége és az enyém azonos, egybetartozó, mert a lét velem, bennem és rajtam keresztül áramlik az egyetemes kezdettől az egyetemes vég felé.

A dolgok, a világ értelmét tehát most már nem az egymáshoz való helyzetük, hanem az időbeliségük, az egymásból és egymásra következésük határozza meg. A világ mint egy csira megnövekedése, kifejlődése mutatkozik.

Igy születik meg második világmagyarázó felfogásként az *immanencia mithosza*.

Ennek a mithosznak van valami emberies, antropológikus jellege, amely a relativizmusnak kedvez. A világ nem lesz olyan közömbös többé rám nézve, mint az előbbi abszolutista felfogásban. A tárgyak könnyen énem részeivé válnak: „tüneményekké” lesznek, amelyek velem együtt „változnak”, jönnek és mennek, míg Én és a Világ lényegünkben azonos valókként egyaránt elmerülünk a mindent egybefoglaló időben, amelyben minden változás végbemegy. A dolgokat is az időbeli helyük és tartamuk szerint tagolom és a történetükből értem meg.

2. Az igazság.

A lét mibenlétének ez a saját magamon való föltárlása nagyon fontossá válik az igazság tartalmára nézve. Az igazság tárgya ugyanis éppen a magam és a dolgok léte. Nem hiába azonosította már Parmenides a létet és a lét megértését,⁷ az igazság mindig az a tudás, amelyben a lét bizonyos meghatározott módja úgy jelenik meg a gondolatban, ahogyan az „van” magán a létező tárgyon. Tudásunk sohasem magára a létezőre, hanem ennek a létformájára, a *hogyan-voltára* irányul. Vagyis: az igazság nem a dolgokban van, vagy más szóval nem a dolgok igazak, hanem az a gondolat igaz, mely ítél a dolgok léte vagy nem léte fölött úgy, hogy az ítélet normája maga a tárgy. Igaz tehát csak ismeret lehet. Érdeklődésünk pedig kettős irányú, mert vagy 1. a létezőnek más létezőkkel való sta-

⁷ Die's, B, fr. 5.

tikus összefüggésére, vagy 2. a létezőnek az időben való kialakulására vonatkozik. Amott a lét az összefüggésben állás — mint Lotze mondja — emitt pedig a folyamatban fejlődés. Ezért lehetnek aztán a valóságnak egyrészt matematikus, másrészt dinamikus magyarázatai, amelyek mindketten ugyanazt a valóságot két különböző szemszögből igyekeznek megérteni. Így jönnek létre 1. az általános törvényeket kutató matematikai természettudomány (mechanika), s 2. a történettudomány, amely az egyedekben való fejlődést tárja elénk (organika).

A lét az ismeretben élesen elválasztható így a létezőtől, s az ismert a létre nézve úgy van a gondolkodásban, ahogyan *van* a dolgokban. S az igazság lehetősége éppen abban rejlik, hogy elménk és a dolgok között ez az „ügy, ahogyan viszony“ a létre nézve fennállhat.

Ha tehát egyszer a létet a létezők transzcendenciájának, vagy immanenciájának formájában fogtuk fel, akkor ez az álláspont, illetve meggyőződés a világról való egész felfogásunkat a maga módján fogja alakítani. A dolgokról, az emberről, a megismerésről és a cselekvő életről olyan gondolatokat leszünk kénytelenek alkotni, amelyek összhangban vannak az alapvető transzcendencia, illetve immanencia mítoszával.

Fővonalakban tehát szinte eleve megszerkeszthetjük apriorisztikus bizonyossággal azt a világképet, amelyet mindegyik mítosz alapján „igazságnak“ fogadunk el.

a) *A transzcendentizmus világképe.*

A transzcendencia fényében a létezők világa a térben egymás mellett lévő térbeli, azaz geometriai formák halmozát mutatja. E világkép tehát pluralisztikus: sok létezőről tud. A változás csupán helycsere: egy létező „innen“ való elmozdulása létének „másutt“ való folytatását jelenti. „Alul“ és „fölül“ nemcsak helyzetet, hanem értékviszonyt is jelentenek, s az alsóbb valóságok a felsőbbeken „függenek“. E geometriai formák önmagukban minden változástól idegenek. Ezért a transzcendencia világképe okvetlenül rászorul egy anthropomorf tényezőre, ha a változást, a „történést“ meg akarja érteni. Egy akaratnak kell a dolgok helyzetébe belenyúlania, hogy változás álljon be abban a mozdulatlan örökkévalóságban, amit e világ jelent.

E világkép legtisztább kifejezése a vallásban a kereszténység, s a filozófiában Platon rendszere. A görög gondolkodás ugyanis a *tér* kategóriáiban volt fogva,

sohasem tudott a világ térben való szemlélésétől szabadulni. Mert a *tér* az „általában“ való létet jelentette a görögnek még ott is, ahol a „konkrét“ létezőkkel szemben, mint „nemlétező“-t jelölte meg. Innen Demokritos paradoxona, aki szerint a nemlétező is épp úgy létezik, mint a *létező*. A szellemhez is mindig odatapad az a görög képzet, hogy ez a legkevésbé súlyos anyag; az, ami „legfölül“ létezik.

Az ideák filozófusa még teljesen a transzcendencia eme világképének a hatása alatt filozofál. Tekintete ennek az örökkévalóságára szegeződik, s azért választja el egymástól oly élesen az ideák és a változó valóságok világát. Az ideák nem egyebek nála, mint realitások; olyan „telt“ geometriai formák, amelyek mintái lehetnek egy akarat szerűen — a lélek, illetve a démiurgos által — alkotott „változó“ világnak, amelyben a megüresített geometriai formákat ez az akarat „ebben a világban“ ennek az anyagával tölti meg. Ezért az érzéki világ csak utáncat szerezte (μιμήματα). Így lehetnek aztán egyfelől az üressé vált formák, másfelől a látó és alkotó lélek azok a közvetítők, amelyek összekötik egymással Platon „két világ“át. A platoni világalkotó valóban geometriai formákkal dolgozik: calculat et fit mundus. Innen érthető Platon késői filozófiája is, amelyről Aristoteles beszél,⁸ ahol az ideák számok. Más szóval a platoni idea-világ matematikai szerkezetű, s törvényszerűségei matematikai törvényszerűségek. E térre koncipiált világban aztán semmi sem jöhet létre, ami addig legalább ideája szerint nem volt létező. Itt minden forma örökkévaló, akár az érzéki, akár a tiszta szellemi világban foglal helyet. „Semmiből nem lesz semmi“, s „ami van — létezik — annak az igazi léte, a *lényege* el nem pusztul.“ Könnyű megérteni, miért nevezi Platon e lényeket *eidos*-nak, azaz alaknak. Világának a gerince a geometriai térformák (ezért látja Aristoteles Platont a pythagoreusok tana folytatójának), amelyekkel szemben a formátlan „anyag“ egyszerűen „nemlétező“ (μη ὄν), s csupán a geometriai alakok szerint való formálás lehetősége rejlik benne. Alkotó akarat, a Démiurgos, illetőleg Isten nélkül a változó anyagi világ még csak nem is létezhetnék. Mozgás, dinamizmus e világképbe csak az anthropomorfizmus útján vonulhat be. Ennek a hijján örök és mozdulatlan tökéletes létben állna fenn a tiszta ideák világa.

⁸ Met. A. 6.

Itt kell keresnünk annak a magyarázatát, hogy miért dolgozik az antik ontológia csupa dologi fogalmakkal, sőt afelé hajlik, hogy még az emberi tudatot is dologgá tegye.

A kereszténység mélyreható változtatást vitt véghez ezen a világképen, de a transzcendencia alapvető felfogásához szintén hű maradt, sőt — ha lehet azt mondani — ezt még teljesebbé tette. A változó világgal az örökkévaló Istent állította szembe, akinek teremítő gondolatai léptek az ideák világának a helyébe. Közöttük fölöslegessé vált a platonai értelemben vett közvetítők szerepe, hiszen Istennek van rá hatalma, hogy gondolatait valóságokká is tegye. Élesebben kidomborodhatott tehát a transzcendens felfogás egymással érintkező két világról szóló dualisztikus struktúrája. De ez a világ minden szálával egy *más* világon — a mulandóság az örökkévalóságon függ. Az univerzálék fogalmisága mintegy a másvilágból valósul meg az *e* világi egyedi valóságokban. Egy örök *másvilág* akarata formálja ennek az idői világnak az erkölcsi-ségét stb. stb.

S kinek látja magát a transzcendencia eme világában az ember? Éppen azért, mert „tud“ a létről, e tudás révén a változás fölé emelkedik és a magasabbrendű, az örökkévaló lét osztályosának érzi magát. Az anyagi jellegen túl van benne még valami más, *a lélek, az ész*, amely örökkévalóságra rendeltetett. A halál nem megsemmisülés, hanem e „jobb rész“ *ex-itus*a — eltávoztása — „innen“, s megérkezése „oda“, a másik, a jobb, az örökkévaló világba.* Az idő tehát e felfogásban beleolvad a térbe: a megtett úttá válik, amelyen át alacsonyabb léthelyzetből egy lény egy magasabb léthelyzetbe kerülhet át. Az időnek ez a „legyőzése“ egyúttal a halálnak a legyőzését is jelenti. S innen van a transzcendencia világképének nagy visszhangja az emberi lélekben. Az isteni akarat és a matematikai formák örökkévalósága elfeledteti velünk a lét mulandóságát, a jövőnkön érzett gondot és az „időtlen Ész“ és az „örök isteni kegyelem“ szférájában egy olyan létet ismertet meg velünk, amely az öntudatlan, a kritikai reflexió fölébredését megelőző élet boldogságát adja vissza az embernek. Innen van a transzcendencia mithoszának halhatatlansága, s ezért épül egész kultúránk erre a felfogásra. A változatlan matematikai formák segítségével bepillantást nyerünk a változás jövőjébe is:

* Gárdonyi Géza írja: „Mi a halál? — Az angyal fölébred abból az álmából, hogy állat volt.“ (*Földre néző szem*, 126. lap.)

jelenné tesszük vele a jövőt, s urai leszünk annak, amitől rettegünk. Így lesz a matematika a reája épülő természet-tudománnyal és felhasználásukkal: a technikával azzá a hatalmas fegyverré, amely az embert visszaadja az örökkévalóság hitének és fölibe emeli a mulandóság dolgainak.

A tudás az ember legértékesebb birtoka, maga is transzcendens tényezők eredménye. Az igazság fogalmiságunknak a transzcendens valósággal való megegyezésében áll. A tudás a tapasztalattal kezdődik, de ez csupán alkalom arra, hogy értelmünk „ráemlékezés“ vagy „megvilágosodás“ útján ráeszméljen a mulandó kapcsán az örökkévalóra. Az érzéki tárgy ismerete lépcső a nemérzéki abszolútum felé. De nem az érzékit ismerjük meg, nem a mulandót, hanem az ideát, az örökkévalót. Nem az érzéki tárgy hozza létre a tudást, hanem a lélek az, amely „megragadja“ az igazságot, s a gondolat igazságának nem a gondolatra alkalmat adó tárgyban, hanem a benne eszméletre jutott ideális tárgyban van a kritériuma. Az igazságnak ez a transzcendens elmélete egyben megérteti velünk, hogy a transzcendencia filozófiája nem épülhet másra, mint az Ész autonom erejére, vallása pedig nem nélkülözheti az isteni kinyilatkoztatás fogalmát. Az érzéki tapasztalatnak hozzáférhetetlen Isten a maga akaratát csak úgy adhatja az embernek tudomására, ha kiválasztottain át szól hozzánk és közli reánk vonatkozó szándékait.

b) *Az immanentizmus világképe.*

Míg a transzcendencia világképében az öröklét bizonyosságával áthatott ember világszemlélete nyert kifejezést, addig az immanencia világképe a „gond“ emberének világmagyarázata. Bennem van a halál csírája: kikerülhetetlenül megyek eléje. Létem nem egyéb, mint ennek a végnek a kibontakozása. Napjaim sokasága megérleli, kifejleszti bennem azt, amit nem kerülhetek el. A lét tehát az idő formájában jelenik meg előttem. S az idő nem úgy fogja körül a létezőt, mint a tér, hanem benne van a létezőben: vele nő, vele változik, s elmúlása létének és idejének az elmúlását egyszerre jelenti. Ezért látja Aristoteles és Szent Agoston az időt a világgal egyidősnek, mely a világgal együtt született és hal meg. Az örökkévalóság világképe tehát, s vele a változatlan abszolútum gondolata nem az időre, hanem a térre van koncepiálva. Az immanencia időbeli világképével a változás és a relativitás gondolata van egybefűzve.

S milyen az a „létező“, ami ilyen változó és folyton

növekvő, gazdagodó létformában létezhetik? Semmiesetre sem a geometriai forma, hanem valami oly mozgékony szubstancia, amelyet nem szoríthatnak szűk keretek közé a tér formái. Ilyen a szellem, az az öntevékeny lényeg, amely az időben a folytonos gyarapodás, a fokozatos kibontakozás formáit tárja elénk. Ennek a művét éljük meg a magunk tudatos életében, s azokban a nagy egységekben is, amelyeknek a hullámaiba elmerítjük a magunk egy napig élő létét: a családnak, a fajnak, a nemzetnek, társadalmaknak és kultúráknak az életében.⁹ A magától növekvő világ a szellem világa. Az anyagnak nincs ideje, nincs története.

Vallásban és filozófiában még sohasem nyert az immanencia gondolata maradék nélküli, *teljes* kidolgozást, ami érthető is abból, hogy az ember életének minden vágyával a halál legyőzésére törekszik, s ezért a transzcendencia elégíti őt ki. De ez az immanentizmus sokszor beférkőzött a transzcendentizmus világképébe is, s a maga módjára igyekezett azt átformálni. A kereszténység történetében ez hozta létre a reformációt, s a filozófiában az újkor nagy letérését az antik és a középkori gondolkodás útjáról. Legteljesebben Spinoza rendszerében mutatkozott meg első ízben.

De Spinoza még kénytelen volt kifejezésül egy transzcendentista dialektikához folyamodni, s innen van filozófiájának különös és sok tekintetben bizzar formája. Immanentizmusa folytonosan szétfeszíti a középkori skolasztika transzcendentizmusának a fogalmait, s aki Spinozát érteni akarja, nem állhat meg ezeknél a fogalmaknál. Transzcendentista fogalmakkal immanentista válaszokat adott típikusan transzcendentista kérdésekre. Pantheizmusa is egészen merev, tárgyi jellegű koncepció, s ezért fogyatékos kifejezése annak, amit mondani akar vele. Az ő világképének fundamentuma az a végtelen teremtő produktivitás, amely egyedek kimeríthetetlen változatosságában mutatja meg önmagát, s léte éppen ezeknek a folytonos megteremtése. Egyik a másik nélkül nem létezhetnék, mert hiszen a Világ és a Világ Fundamentuma azonosak. Az az *essentia*, amely *involvit existentiam*, igazi benső energia. Végtelen

⁹ Aristoteles írja: ἀδύνατον εἶναι χρόνον αὐτῆς καὶ οὐσίας *Phys.* 14, 223 a 25. v. ö. *ibid.* 11, 218 b 29—219 a 1, 219 a 4—6. Szent Ágoston pedig: mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei nescio; et miram si non ipsius animi. *Conf.* lib. XI, cap. 26.

produktivitás, amelyben a produkáló és a produkált nem válik el egymástól, s éppen ezért nevezheti Spinoza *causa sui*-nak. A szubstancia spinozai fogalma tehát nem bontható fel, mint a skolasztikáé, egy külsőséges „hordozó és hordozott viszony“-ra, mert a Spinoza szubstanciájának benső értéke van: elégséges önmagának, azaz se nem kap, se nem ad, illetve: csak önmagát kapja és önmagát adja: *ens a se*. Ez a fogalom tehát magának a Létnek az önállítása: a legnagyobb pozitívum. Örökkévalóság és Végtelenség, mind nem egyebek, mint ennek az immanens Létnek más szempontú kifejezései. Megjelölései annak, hogy ez a Lét kimeríthetetlenül és folytonosan, önmagával mindig azonosan, önmagát teremti meg.

Spinoza világgképében az immanencia mítosza elérte nagykorúságát, de nélkülözni volt kénytelen a saját testére szabott ruházatot: az immanentista fogalmi dialektikát. Ennek a megalkotása *Hegel* nevéhez fűződik, s ezért termékenyíthette meg a hegeli rendszer azokat a tudományokat, amelyek a világot az immanencia szemszögéből látják és a matematikai-geometria formák helyett egy más fogalmisággal óhajtják magyarázni. *Hegel*-lél szemben Spinoza még úgy tűnik fel, mint aki erőszakkal összekeverte a régi transzcendentista világmagyarázat fogalmait. Egybeolvasztotta a szubstanciát: a Természetet és az Istent, s elriasztotta rendszerével mindazokat, akiknek gondolkodása e fogalmak egészen más értelmezéséhez volt szokva. Az *Ethica* írója nem tudott a maga látásai számára új szimbólumokat, új fogalmakat és új logikát teremteni, s e felemás volta tette könyvét az újkor filozófiai harcainak ütköző pontjává.

De rendszere a maga fogyatkozásaiban is jól élénk tárja az immanencia mithoszából fakadt világmagyarázat jellemző vonásait, mely a transzcendentizmussal szemben monista és pantheista felfogást vall, s megfosztja világgképünket az antropomorfista dualizmustól és az igazságnak is egy új „látása“-ra építi tételeit.

Az igazság immanentista felfogását ugyanis az a meggyőződés determinálja, hogy az a létező, amely a világ lényegét alkotja, önmagunknak is lényegünk. Megragadásához tehát nem valami külső tárgynak a tükrözésével juthatunk el, hanem az önmagunkban való elmélyedéssel: a benső intuícióval. A gondolatok igazsága tehát nem a tárggyal való külsőséges „megegyezés“-t, hanem benső egységet, egy megélt benső összefüggést jelent.

Az immanentista teológus önmagában leli föl az isteni

kinyilatkoztatást, mint „benső világosság”-ot (baptisták, quäkerek), „amely megvilágosít minden embert” (János ev. 1. 4.), s a filozófiában ennek a megfelelője az intuício, amely nem halvány fogalmak, de valóságos dolgok ismeretével gazdagítja elménket. Így teremti meg az immanentista igazságfogalom az újkor konstruktív racionalizmusát. Ezzel forgatta föl már *Descartes* a középkor transzcendentizmusát, anélkül, hogy önmaga is sejtette volna *Cogito*jának forradalmiságát. Ennek az örököse lőn *Hegel* dialektikája, *Schelling* természetfilozófiája, s ezt folytatja *Bergson* intuicionizmusa, amellyel oly élesen hangsúlyozza e filozófus a matematikával való szembenállását.

Mert az immanentista a külső burok helyett mindig a benső dinamikus feszültség kutatását, a szellem megragadását tartja feladatának. Az emberek és a dolgok mélyén a mozgatóerőt keresi, s az egyének csak mint e láthatatlan, de műveiben megfogható valóság megnyilvánulásai, szimbólikus kifejezései válnak előtte jelentőssé.

c) *Eredmények.*

A két különböző mítosz, amelynek talaján alakul ki az a fogalmi gondolkodás, amivel a világot megértjük, a világmagyarázat minden mozzanatában érvényesül. Ennek köszönhető, hogy a transzcendencia mítosza sugallatára a világ mint a mozdulatlan, tehetetlen anyag és a mozgató, formáló lélek (ami nem egy a szellemmel!) viszonya áll előttünk. Az anyag holt létező, míg a lélek az élő. Ez utóbbi önmagától mozog, míg az anyag mozgását a lélektől kapja. E világ antropomorfizmusa onnan ered, hogy benne minden valóság az alkotó lelkiség és az alakított anyagság szintézisének a jegyeit viseli magán.

Mikor a matematikai-természettudomány a teológiát ellökve magától, látszólagos monista tendenciájában csak a teremtetett „természet”-re korlátozza magát, tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint oly messze tolja világunk transzcendens tényezőjét — a végtelen téren „túlra” vagy a végtelen idő „elé”, ami végül is egyre megy — hogy e végtelen távolság miatt elmellőzhetőnek tételezi, de transzcendenciáját nem szünteti meg. Kitolja ily módon a világból a szabad alkotó lelket, egy szóval: világmagyarázatának azt a principiumát, amelynek a működését nem tudja a maga matematikájának a keretei közé beszorítani. A világot tehát egyoldalúvá teszi, elszegényíti, de nem akadályozhatja meg, hogy ebben a világban mégis lesznek mozzanatok, amelyek

előtt tudományával tehetetlenül kénytelen megállni. S éppen ezért fölkelte annak a másik világmagyarázatnak a szükségletét, amelynek nem a matematika a principiuma, mert a világot nem az örökkévaló állandóság, hanem az állandó változás szemszögéből igyekszik látni.

Ennek a forrása az imanencia mithosza, ahol a világ mint öntevékeny növekedés, a haladó időben való többélétel tűnik föl előttünk. Ennek a principiuma nem a matematika, hanem a fejlődés, az örök növekedés. Létének szimbóluma nem az örök állandóság: a geometriai forma, hanem az örök változás: az élet. Az az élet, amelyet nem látni, hanem önmagunkban átélni lehet, s amely minden ráerőltetett forma kereteit szétfeszíti a maga folytonos többélételével. A formáló lélek és a matematika „mintái” szerint formált anyag helyébe itt a teremő szellem és annak a „hüvelyé”, életének elhányt, mert túlélte „maradványai”, az alkotó lét élettelen emlékei lépnek.

A transzcendentizmus *sub specie loci*, az immanentizmus *sub specie temporis* nézi a világ valóságát. Annak magyarázó tudománya a matematikai-természettudomány, amelynek „igazság”-a a geometriai forma, emezé a történet, melynek igazsága a fejlődés. A valóságot tehát vagy a természettudomány, vagy a történet formáiban és fogalmaival lehet felfogni.

Matematika és történet tehát a világnak s vele a létnek két különböző látási módjából jön létre: az egyik a halált legyőző, a másik a halálra érzett gondot átélő ember létélményének a racionalizált formája.

E két alapvető mithosszal filozófiánk különböző irányait is könnyen meg tudjuk magyarázni. Világos, hogy a transzcendentizmus filozófiája csak a metafizikai realizmus lehet, ahol az ismeret tárgyai transzcendens realitások: platonai ideák vagy hozzájuk hasonló abszolút lények, amik nem funkciók, nem viszonyok, hanem magukbanvaló „dolgok”. Ismeretelmélete tehát csak a „képelmélet” (Abbildtheorie) lehet. E világmagyarázat a causalitás elvére épül, mert az okság a principium, amely a változást és a mozgást megérteti ennek a felfogásnak a keretében. Első ok gyanánt pedig szívesen hivatkozik egy pszichomorf akaratra, mert a valóságot nem tudjuk másképpen elképzelni, mint olyan műnek, amely mögött meg kell találnunk az alkotót is.

Ha e világképnek letörlöm a metafizikai hátterét, akkor benne vagyok a pozitívizmusban, amely agnosztikus a végső okok kérdésében, de megőrizz mindent, ami pusztán

származék: a matematikai exaktság keresését és a kauzalitás princípiumát, ahol az ok azonos mennyiségű az okozattal, de a világfolyamat alkotásvoltából már csak ennek értelmetlen hüvelyke: a mechanizmus marad a kezében.

A pozitivizmus tehát a transzcendentizmus apostatáinak a világmagyarázata. Bizonyítja ezt az a tény is, hogy hitükkel meghasonlott katolikusok alkották meg ezt a filozófiát, akik azonban lelkük mélyén tovább is megmaradtak transzcendentista katolikusoknak, mint *A. Comte* példája mutatja.

Az immanentizmus pedig a filozófiában az ideáлизmus metafizikáját hozza létre. E szerint az Én, a tudat és a Világ egyugyanazon Szellemnek a megnyilvánulásai. Idea és dolgok csak a tudat megkülönböztetése: a kettő lényegében azonos. Az idő a Szellem tevékenységének formája. S az ismeret a Szellem műveinek a Szellem formáiban való elrendezése. Ennek a keretében a lét az étellel azonos, amelyet nem a kauzalitás, hanem a realitásban rejlő idealitás, mint cél-ok tud csak helyesen értelmezni. Ennek a világmagyarázata a történettudomány, mert minden valóság lényege a történetében mutatkozik meg. A mechanizmus helyett a vitalizmus álláspontját vallja és azt tartja, hogy az élet, e fejlődő lét, szétfeszíti a matematika adta merev kereteket. Mivel könnyen az a veszedelem fenyegeti, hogy az immanens ideát egyoldalúan összetéveszti a realitással, ezért panteizmusa gyakran válik naturalizmussá, aminek a perverziója aztán a materializmus filozófiája.

A valóság azonban bonyolódottabb, mint ez a puszta séma. Ott a határok egymásba folynak, s matematikus-elmék sokszor tévednek át a történet, s dinamikus-elmék az exakt tudományok területére. De nem nehéz ezeket az „eltévedteket“ felismerni: az egyik állandó törvényeket keres a történetben, a másik pedig szűknek érzi az exakt törvények valóságinterpretálásait.

Általában azonban a transzcendentista „okuláris“ történésszé (Yorek von Wartenburg szava) lesz, aki alakokat, jellemeket lát a valóság mögött, akik a valóságot létrehozzák. A történet neki elsősorban politikai történet, mert csak ez dramatikus: itt cselekszenek a hősök. Ezzel szemben az immanentista az „igazi historikus“, mert szemében a valóság úgy szerepel, mint készülő „virtualitás“. E szerint az egész pszichofizikai adottság, amire figyelme rátapad, nem egyszerűen *van*, hanem *él*, s így benne van a történetiség csírája. Fejlődésről, a valóságnak egy alkotó

akarától független összefüggő folyamatáról csak ez az utóbbi tud beszélni. Nála látszik meg, hogy a fejlődés problémája tulajdonképpen a történetiség problémájával, s ezen át a valóság időbeliségének a kérdésével azonos. De az időbeliség a világból el nem tűntethető, s ezért ennek a magyarázatára nemcsak az ezt átélő immanentizmus, hanem a megsemmisítésére, a legyőzésére vágyó transzcendentizmus is kénytelen. Mindkettő beszél ezért „fejlődés”-ről, de amit rajta értenek, az nem mindig ugyanaz. Érdekes egy példán vizsgálunk, milyen különböző szempontokat sugall a történetiség, illetve a fejlődés mibenlétére úgy a transzcendentizmus, mint az immanentizmus. E végből csak ki kell nyitnunk néhány életrajzot, s rögtön szemünkbe ötlük, hogy a történetiségről milyen különböző felfogások lehetségesek.

A transzcendentista történetíró igazában véve mindig legendát ír. Nem a köznapi, a mindenkivel közös események érdeklik őt hőse életében, hanem azok a mozzanatok, amelyekben tisztán megérezhető módon átsugárzik hősén az őt cselekvéseiben irányító transzcendens világ. E történetírás klasszikus példája az Evangélium, ahol Jézus életének minden eseménye a természetfölötti fényében jelenik meg előttünk. Öseinek a felsorolása egy visszafelé fordított jövendölés; születése természetfölötti csoda; teteteiben az Isten Országa száll alá e földi térekre, s halála életének a középpontja; a felmagasztalás, mely után csak a feltámadás és a megjelenések következhetnek. Ennek a történetírásnak folytatásai a szentek legendái, amelyekből csak az épületes, a köznapi élet fölé emelkedő eseményekről értesülünk. E hősök halála tulajdonképpen a halál legyőzése: örök életre születésük pillanata. Az életrajznak ez a módja éppen e fordulópont miatt igazában véve nem *biografia*, hanem *thanatografia*, mint ezt Platon is igazolja a maga Sokrates-ábrázolásával. A halállal az élet révbe jut, megszabadul a változás fájdalmaitól és az örökélet kapuja nyílik meg előtte.

A transzcendentista szemében tehát az életnek az a része fenséges és nagyszerű, ami az immanentistának csupa gyász és szenvedés. Az élet földi része előkészület a transzcendens életre, tehát értelmet csak ennek a szemszögéből lehet benne találni.

Az immanentista pedig abban a meggyőződésben van, hogy a halállal örökre lezárul az élet, mely bizonyosan nem nélkülözte a szomorúságot, a gondot, de amely gazdag volt örömekben is. A halál így amott az örök életnek,

itt pedig az örök megsemmisülésnek igen-ellentétes érzelmeit van hivatva a szemlélőből kiváltani.

E két felfogás az életrajz menetében is megnyilvánul. A transzcendentista siet a nagy teljesítmények, a megdicsőülés rajza felé, az immanentista pedig elszemlélődik a születés és az ifjúkori fejlődés, a kifejlő csira virágba szökkenése rajzánál, hiszen neki mindaz, ami később következik, már ebben a fészlő bimbóban megtalálható.¹⁰

II. A fejlődés-eszme böleseleti kialakulása.

1. Platon és Aristoteles.

Említettük már, hogy a transzcendentizmus világnézetének minden időkre legtipikusabb filozófiai kifejezését Platon rendszerében találhatjuk meg. A klasszikus görögségnek ez a legtelke, s az autonóm böleselkedésnek máig is ideálja.

Talán közelebb férkőzünk a megértéséhez, ha abból a meggondolásból indulunk ki, amelyet filozófiájában maga Platon is használt. Ő ugyanis a hellén filozófia szelleméhez híven az ember igazi életfeladatának a megismerést és az ezen felépült alkotást tartja. Gondolkodása tehát végeredményben erkölcsi feladatokra irányul, s ebből magyarázható a tökéletesség iránt való vonzódása. Aki alkotni akar, az a tökéletesre vágyakozik, s a tökéletlen csak azért érdekli, hogy mit lehetne belőle csinálni. Platon is arra a valóságra függesztette tehát tekintetét, ami az érzéki dolgok világában nem annyira tény, mint feladat. Különösen pályája első felében élt benne ez a nagy alkotó vágy: az érzéki világot azért vette figyelembe, hogy átalakíthassa. Alkotás, alakítás pedig nincsen cél nélkül, amely azonban nem érzéki, hanem tisztán szellemi természetű. Így aztán könnyen érthető, ha Platon a görög gondolkodásnak ahhoz a vonalához csatlakozott, amelyik az érzéki világot szinte méltatlannak ítélte a vele való foglalkozásra és megismerése tárgyául egyedül a nem-érzéki szellem dolgait választotta. Halhatatlan mesterétől, Sokratestől is azt tanulta, hogy minden dolognál annak az *aretéje* iránt kell érdeklődni. Ez az *areté* (ἀρετή) pedig a teleologikusan felfogott lényeg: egy dolognak az a teljessége, tökéletessége és befejezettsége, mikor az a tárgy, amiről szó van, csakugyan az, aminek lennie kell. Ez a

¹⁰ V. ö. C. Neumann: *Jacob Burckhardt*. München, 1927. I. sqq.

hagyomány Platonon át Aristotelesben is élt, aki szerint az *areté*¹¹ ugyancsak „valami teljesség“ (τελειωσις τις).

Igy aztán Platon egész figyelme csak a szellemire és a tökéletesre irányult. Tanítása szerint az érzéki való ezzel „keveredhetett“, benne „részt vehetett“, de vele eggyé nem lehetett. Filozófiájában tehát nincs helye annak az átmenetnek, amely nélkül fejlődésről nem is beszélhetünk. Az érzéki marad örök, érzéki és a szellemi örök szellemi: a két világ között áthidalhatatlan a szakadék.

A megismerés mibenlétére nézve pedig Platon azon a naiv és az egész görög filozófián végigvonuló nézeten volt, hogy a megismerőnek és a megismertnek egylényegűnek kell lennie. Az ember azért képes az érzéki világ mellett az örök szellemi lényegét megismerni, mert önmagában is van valami szellemi természetű: a lélek. A megismerő lélek részese mindkét világnak, az érzékinek és a szelleminek egyaránt (ἀμφοῖν μετεχόν). De magának a megismerésnek semmi köze az érzéki tapasztalathoz, mert ez soha sem lesz azzá a szellemivé, ami a megismerésnek egyedüli tárgya. Bölcselőnk tehát abban a meggyőződésben van, hogy az ismeret, a fogalmi tudás nem az érzéki tapasztalatnak valami racionális többlettel való kibővítése. A *Gorgias*ban éppen azt fejtegeti, hogy az érzéki tapasztalat nem folyhat át és nem nőhet ki tudássá — a görög kifejezés szerint *techné*vé (τεχνή) —, mert a kettő között mély szakadék tátong. Ezért a jelenségekkel, az érzékletekkel szakítani kell annak, aki tudni akar. Már pedig a változás és vele az is, amit mi, mai emberek, fejlődésnek nevezünk, az érzéki tapasztalat világába tartozik. S Platon ezt olyan tárgynak mondja, aminek nincs tudománya. Tudomány csak ott van, ahol örök és változatlan tárgyak állanak a lélek előtt. Ezt fejezi ki a híres barlang hasonlat. Feloldás (λύσις) nélkül nincs meg a léleknek az a szabad mozgása (ἐλευθεριότης), amely szükséges a szellemi tárgyak felé forduláshoz. Aki a változás világába merül el, az rab, mert sohasem jut el a változatlan ideák megismeréséig.

Mozgás, változás csak egy van, ami érdekli Platont, nevezetesen a lélek mozgása az ideák felé (γένεσις εἰς οὐσίαν). De ezt nem mondhatjuk semmi esetre sem „fejlődésnek“, mert hiszen a lélek azzal, hogy az ideák felé fordul, nem „változik“ lényege szerint, csak hazatér az idegenből — t. i. a lélek maga is ideaszerű.

¹¹ *Met.* 5, Δ 16, 1021 b 20.

De Platon mégsem zárkozhatott el ily mereven a változás és a fejlődés tényétől mindvégig. Elvégre, hogy a valóság alakul, növekszik s hogy egyáltalában összefüggő változások során megy keresztül, ez olyan tapasztalat, amelyet nem lehet egyszerűen figyelmen kívül hagyni azzal, hogy mindez csak az érzéki tapasztalat körébe tartozik. S valóban az öregedő Platon, a *Sophistestől* kezdve kezdi mind komolyabban venni a változó valóságot és megkísérli ennek a tudományos megértését. Azonban a fejlődés gondolatától ekkor is idegen marad. Az érzéki valóságban alkotás eredményét látja: a γένεσις a lét és nemlét keveréke (μεικτόν), s az alkotó, aki „összekeveri“ ezt a két létfajtát, a démiurgos. Egyszóval: a „keverés“ (μῖξις) nem fejlődés, hanem alkotás.¹² S ahogy a művész nem azonos a művével, bármennyire megismerhető a műből az alkotó, éppúgy sohasem válik Platonnál eggyé a transzcendens az érzékivel, a tapasztalat tárgyával. Így nem is nyílik rendszerében a fejlődésnek hely. Platon csak akkor lenne evolucionista, ha szemében a világ olyas valami volna, amely Isten felé halad azzal, hogy végül a transzcendenciába beleolvadjon, — hogy maga is Istenné legyen. De sem a Világ, sem az Ember nem lehet Istenné; az érzéki nem öltheti magára a transzcendens lényegét. Az ember céljául kitűzött Istenhez való hasonlóság (ὁμοίωσις), nem a vele való lényegi egyesülés (ένωσις, ἄπλωσις), a tudás útja (μέθοδος) nem lesz azonossá a céllal (τέλος), az ideákban való részesülés (μετέχειν) nem azonos azok teljes bírásával (ἔχειν), s a bölcsesség szerezete: a bölcsélet (φιλοσοφία) nem egy a bölcseséggel (σοφία).

Éppen ez a nagy szakadék, ez az áthidalhatatlan távolság (τιμήσις, χωρισμός) a platoni filozófiának az a mozzanata, ami legjobban érthetetlen még legnagyobb tanítványának, Aristotelesnek a szemében is. Valami misztikust, valami költői rajongást éreztek a tanítványok ebben a chorismosban, s a Stagirita úgyszólván megtartotta az egész platoni világmagyarázatot ennek az egy mozzanatnak a kivételével. Csakhogy ez a mozzanat döntő jelentőségű volt éppen a transzcendentizmus világnézete szempontjából, s aki ezt kiküszöböli Platon rendszeréből, az a rendszer lelkét tagadja meg és az immanentizmusnak és vele a Platon szemében oly idegen fejlődésnek nyit kaput.

S valóban Aristoteles úgy áll előttünk, mint a fejlődés eszméjének első filozófusa, akinek a rendszerét Win-

¹² *Symp.* 205 b. ποίησις.

delband is *Lehrbuch*jában, mint „a fejlődés rendszerét” jellemzi. Érdemes tehát megnézni, hogy mennyi ebben az igazság, s mit kell értenünk ezen az állításon.

Mikor Aristoteles elvetette a platonai chorismos gondolatát, bizonyára azt hitte, hogy a józan ész diadalmaszkodott a költői rajongáson, holott igazában egy más világnézet és egy más embertípus lépett vele a világtörténet színpadára. Platon azoknak a szabad görögöknek az utolsó emberpéldánya volt, akik az önmaguk alkotta és kormányozta polisban tudtak csak élni. Nekik a világ nem a szemlélődés, hanem az alkotás színtere volt. Aristoteles pedig a szemlélődő és befelé élő ember, aki a világgal megalkuszik, s azt nem megváltoztatni, hanem csupán megérteni szeretné. Szintetikus elméje mindenben az ellentétek kibékítésére vágyik, s így lesz a „közép” (μέσος) filozófusává, aki irtózik a platonai ellentétektől, a vagy-vagyoktól. Ő maga Platon nélkül aligha lett volna filozófussá: élte volna a gazdag gyűjtő és megfigyelő csendes életét. S alighanem meg volt róla győződve, hogy mestere rendszerében az ellentétek áthidalásával csak helyesebben és világosabban fejezte ki azt, amit az maga is szeretett volna elmondani. Elindult tehát a platonai filozófiából, hogy tudatosan és mélyrehatóan átformálja azt. Az érzéki és szellemi világot egy nagy összefüggő egységben látta, ahol a lét ezer formája szinte megszakadás nélkül simul egymásba. A szellemi világ az érzékinek kiegészítője és folytatása, s a kettő nem áll idegenül egymással szemben, hanem az érzéki vágyó odaadással simul bele a szellemi formáiba. Csupa szintézis, csupa egybeömlés mindenütt. Aristoteles önmagát is tudatosan úgy látta, mint akiben egybeömlenek a görög filozófia eddig szétfolyó vizei és szellemét tudatosan formálta az addig egymásról keveset tudó szaktudományok élő enciklopédiájává.

Platonnal szemben tehát Aristotelest elsősorban az érzéki valóság nagyobb megbecsülése jellemzi. A jelenségeket nem megvetni akarja, hanem fölemelni a szellem világába ama láthatatlan szálak segítségével, amelyek a kettőt egybefűzik (σύνειν τὰ φαινόμενα). Minden törekvése arra irányul, hogy a Platon fölfedezte exakt gondolkozást (διαίρεσις), az *eidost* és a fogalmat, az érzéki valóság megértésére alkalmazza. Az érzéki valóságot pedig az idea permanenciájával szemben éppen a mozgás, a változás, a keletkezés és az elmúlás jellemzik. Érthető ennél fogva, hogy éppen ez lett Aristoteles főproblémája, amelyet a

platonai keretek között oldott meg, de úgy, hogy a formát és az anyagot, az *eidost* és a materiális mozzanatot közelebb hozta egymáshoz. Nem akarta ő sem lerombolni az *eidos* platonai permanenciáját, de az idea, a „forma“ örökkévalóságában és az anyag változó létében nem két egymással összemérhetetlen létezést, hanem egy közös „létezésnek, mint létezésnek“ (ὅν ἢ ὅν) a fokozatait pillantotta meg. Ez a Platonnak oly idegen gondolat az, amely azután a tanítvány filozófiáját olyan mélységesen elválasztja a mesterétől. Mert Platon szerint „léte“ csak egyedül az ideának van. A részesedés szerint „több-kevesebb“ lét megilleti az érzéki valóságot is, de az anyag, mely az érzéki valóság szubstratuma, az „nemlétező“ (μὴ ὄν). Nem más ez, mint az üres tér (χώρα), amely Platon szemében pusztá passzivitás (πανδεχές), negativum (στέρησις), aminek mégis van annyi pozitivitása, hogy magába fogadja az ideák utánzatait (μυμήματα). Ezért mondhatja róla az atomisták nyelvén Platon, hogy „a nemlétező is létezik“.

A platonai világ elemei tehát: 1. a nemlétező *chóra*, 2. az érzéki valóságok, mint az ideák utánzatai, amelyek „több-kevesebbé létezők“, 3. az ideák, amelyek egyedül „léteznek“ a szó teljes értelmében, s 4. a Jó, amely „túl van a létén“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), azaz, ez már egy egészen új kategória, amelyről a létezés nem mond semmi jellemzőt (több, mint lét). Ezek az elemek élesen el vannak egymástól határolva. Aristoteles azonban ezeket a határokat elegyengette azzal, hogy valamennyi elemet egy közös és semleges „lét, mint lét“ vizébe mártotta bele. Neki az anyag is „létezik“, az *eidos*, a „forma“ is „létezik“, a tapasztalati valóság is „létezik“ és a tiszta szellem, a platonai Jónak megfelelő istenség is „létezik“. Egyszóval: *fokozat lett nála abból, ami Platonnál még nem tekinthető annak*, mert ott egymás mellett álló és egymástól idegen elemekként állanak. Aristoteles józan esze közös nevezőre hozta őket, hidat vert közöttük; gyalog járt ott, ahol a platonai ihlet (θεῖα ἐπιπνοία) szakadékok fölött repülve tudott csak szállani.

Aristotelesnél tehát Platonnal szemben mindenütt ott van a „lét“. Ez ad az egész Mindenségnek egységet, ahol a részek hiány nélkül illeszkednek egybe, nincs tehát szakadék *tméma*, *chorismos* sehol. Így válik lehetségessé, hogy a létről szóló „első filozófia“ minden más tudomány fölé emelkedik és lezárhatja a tudományok piramisát. Szigorú elhatárolások, elkülönítések csak a tudományos gondolkodás fogalmaiban vannak, a konkrét valóság csupa

egybeolvadás, csupa érintkezés. Egész gondolkodására jellemzően írja a *hist. naturalium* VIII. könyve I. fejezetében (588b 4—12): „A lélektelen lényektől kiindulva lassan hajlik át a természet az állatokhoz úgy, hogy az átmenet folytonossága eltörli a határokat és sokszor zavarba hoz bennünket arra nézve, hogy a közbül található lények hova tartoznak. Először is ott van a növények országa, amely a maga benső körében éppoly fokozatos különbségeket mutat föl, de mint egész az állatvilággal összehasonlítva, lélektelennek mutatkozik. Az átmenet a növényektől a lelkes lényekhez ismét folytonos.”

Aristoteles a világban mindenütt ilyen átmeneteket, ilyen kontinuitást lát, és a megismerésben a konkrét érzéki való tapasztalatából indul ki és innen emelkedik a tiszta szellemi forma kiemelése, absztrahálása felé. Tehát már a kiinduló pontja merő ellentéte Platonénak. A konkrét, egyedi, tapasztalati való az ő érdeklődésének, s vele a tudományos megértésnek a célja. Ez pedig nem az állandóságnak, hanem a változásnak a világa. A Stagirita ebben az alakuló és változó valóságban keresi fel a tudásnak azt az állandó tárgyát, amelyet Platon az érzéki léten kívül óhajtott meglátni. Világos, hogy ez nem lehetett többé a messzi ragyogó idea, hanem a valóságban bennrejlő és azt alakító *entelechia*. Igaza van abban W. Jaegernek,¹³ hogy Aristoteles érdeklődését nem az a tény köti le, hogy valami „lesz”, hanem, hogy „ami lesz, az „valami” lesz; tehát azt figyeli, hogy a mozgásból kibontakozik egy célkitűző, változatlan elem: az *eidos*. De most nekünk az, a lényeges, hogy ez az *eidos* immanens a tapasztalati valóságban* míg a platoni idea ahhoz transzcendens. Továbbá az, hogy az immanens *eidos* iránt való érdeklődés következtében a Stagirita történeti szempontokat visz be a történetéstől idegen platonizmusba. Mindazok a momentumok, amelyek Platonnál a Mindenség elemei voltak, Aristotelesnél az egyedi konkrét individuum absztrahálható, de tőle külön életképtelen elemeivé lettek: az anyag, a forma stb. Így alakult át a matematikus és etikus Platon világképe a biológus és logikus Aristoteles gondolkodásában.

S mindennek a lehetősége a Stagirita szubstanciafogalmában rejlik, amelyben egyesül a subsistencia és az inhaerencia. Aristoteles szerint az inhaerens tulajdonságok, a fejlődő mozzanatok, nem volnának, ha valami

¹³ *Aristoteles*. Berlin, 1923. 410. lapon.

* *Met. Z.* 11, 1037 a, 29 ή γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν.

subsistencia nem hordozná őket. Sokrates nem volna művelt, nagykorú, atheni stb., ha nem volna egy létező való, amelyik mindezeket a tulajdonságokat hordozhatja. Sokrates konkrét léte tehát *egy*, amelyen sok inhaerens vonás lehetséges. S jól látja E. Hoffmann,¹⁴ hogy ennek az inhaerenciának a segítségével a szubstancia egy folyamaton mehet át: a szubstancia, mint ilyen, megmarad, de mint az inhaerenciák hordozója, egy fejlődési folyamat alanyává lesz. Így alkotott meg Aristoteles a szubstancia és inhaerenciái fogalmával egy fejlődéstant a valóság platoni *poiésise* helyébe. Aristoteles szerint maga a szubstancia nem változik: a történés mindig az inhaerens akcideneciát illető változás. A tölgyfa pl. sohasem lehet barackfává, de a tudatlan Kallias átalakulhat tudós Kalliasszá, amikor persze nem Kallias-voltában történik változás.

E tanítással a Stagirita még mindig jogosan platoni-kusnak hiszi magát, mert hiszen analógia útján ő is a műalkotás folyamatát viszi át a természeti valók létrejöttére. Olyan biológus-filozófus ő, aki biológiához is a platoni hipotézissel, t. i., hogy a világ alkotás eredménye, közeledik. Ha ugyanis a művész ércgolyót alkot, akkor nem annak az ércanyagában és nem is a golyóalakban. Eme geometriai formában történik a változás, hanem az ércgolyó keletkezésének a processzusa e kettő egyesítésében rejlik. Aristoteles szerint éppígy van a természetben is. Sokratesben, amint „kifejlődött“, a testi „anyaga“, s nem a benne rejlő szellemi „fajidea“ (ἄτομον εἶδος) változott, és a kettő egyesült individuális módon Sokrateszé. A természeti való annyiban más mégis, hogy itt az egyesülés, az alkotás *öntevékenység* útján jön létre, s éppen ez az *öntevékeny alkotás a fejlődés*.

Bölcselőnk e *folyamatban*, amely egy individuum keletkezéséhez vezet, az anyagot úgy fogja fel, hogy ez teljesen passzív tényező, amely pusztá befogadó (παθητός), míg a nemérzéki természetű forma (pl. a művész lelkében élő idea) az aktív, az alakító tényező. Nem nehéz belátni, hogy ez a műalkotásról vett analógia így egyszerűen nem alkalmazható a természetre. Nem is szólva arról, hogy Aristoteles anyagfogalma nagyon tág és igen homályos, a természeti anyag se nem annyira passzív, se nem annyira határozatlan, mint amilyennek ő tartja. Formafogalma

¹⁴ *Platonismus und Mittelalter* (Bibliothek Warburg, Vorträge, 1923—1924.) pp. 72 sq.

pedig tiszta absztrakció, mely csak az ideálizmus talaján tud úgy, ahogyan, megállni. S böleselők e két tényezőt a platon teleológia gondolatával egybeköti. Mindehhez a valóságmagyarázathoz nagyon sok jogos kétség férhet hozzá, mégis nagyfontosságú, mert benne a valóságnak a fejlődés eszméjével történő első tudományos magyarázata áll előttünk.

A tapasztalati „keletkező és elmúló” valóságot Aristoteles éppúgy összetett dolognak nézi, mint Platon, s arra törekszik, hogy ennek a „létező”-nek a mozzanatait megállapítsa. E mozzanatok pedig, mint ő nevezi, „elemek” (στοιχεῖα), azok a tényezők, amelyekből egy konkrét-egész mutat valóság megalakult. E mozzanatok maguk Aristotelesnél *elvek*, s így nem idői jellegűek, de összműködésük az időben játszódik le és éppen ezért minden konkrét valóság léte „történet” (γένεσις, Werden). Így láthatja most már a Stagirit a tapasztalati világot törvényei változatlansága ellenére is, csupa változó lényekből állónak. Ez annyit tesz, hogy szerinte mi a valóságot, mint történetet vesszük tudomásul, s elménk ezt a folyamatot időtlen érvényű mozzanatok (elemek) viszonyaira bontja föl.

A történések mozzanatai pedig:

1. az anyag (ὕλη, ὑποκείμενον). Ez éppen nem azonos a platon nemlétező *chórával*, mert semmi sem származhatik az abszolút nemlétezőből. Az anyagról legfeljebb relative mondhatjuk, hogy nemlétező: a teljes valósághoz viszonyítva, a létnek egy csökkent formája rejlik benne. Ezt nevezi Aristoteles „lehetőség szerint való létezés”-nek (δυνάμει ὄν).

2. A másik mozzanatot böleselők „formá”-nak (μορφή, εἶδος, λόγος) mondja és ezen azt a létmozzanatot érti, amely a történés, az alakulás végét jelenti, amellyel elér a mozgás oda, ahol aztán állandóan megmarad a létben. A formának éppen ezért „teljes léte” van az anyag lehetőség szerint való létével szemben.

Ezek a mozzanatok azonban csak az absztraháló elme elkülönítései. A valóságban együtt és egyszerre vannak meg,¹⁵ s egymáshoz való viszonyuk szerint jelenti az egyik a lehetőséget, a másik a teljességet. Sőt azt kell róluk mondanunk, hogy az anyag nem más, mint a forma a lehetőség állapotában, s a forma nem más, mint a jogosan meg-

¹⁵ γίγνεται πᾶν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.

illető végső befejezéséhez jutott anyag.¹⁶ Lehetőség és valóság, anyag és forma tehát egyetlen konkrét individuum két oldala, amelyekről csak egymáshoz viszonyítva beszélhetünk. Sőt lehetőség csak azért van, mert van teljes valóság és anyag csak azért van, mert van forma, azaz minden valóságnak van egy teljes befejezettséget jelentő létoka. Ezt fejezi ki bölcseleinknek az az állítása, hogy elvileg a befejezett mindig megelőzi a befejezetlent,¹⁷ a csira létele feltételezi a kifejelett lény lételét, amelytől eredetét veszí, s amely így „oka“ a csirának.

Az a tény, hogy a valóságos lényben anyag és forma egyetlen egységben egyszerre és együtt vannak, azt jelenti, hogy mi mindig formálódó anyagokat, alakuló létezőket tapasztalunk. A formát tevékenységében, mintegy alkotó munkája közben látjuk; s mint ilyen tevékeny létezőt; amely az önmaga kifejtése felé tör, *entelecheiá*nak nevezi bölcseleink. Az entelecheia tehát tevékenységében létezik, s ez azt fejezi ki, hogy anyag és forma egy dinamikus processzusban egységgé váltak. A tapasztalati létező tehát nem kész mű (ἔργον), hanem tevékenység, alkotás (ἐνέργεια), ez Aristotelesnek a valóságról szóló tanítása.

A Stagirita tehát az immanens eidos tanával csakugyan egy fejlődés-elméletet alkotott meg és a valóságot történeti alakulásában is, a tudomány tárgyává tette. Azonban ez a fejlődés-elmélet még sok tekintetben egészen más, mint az újkor evolúció-tana.

Nevezetesen: hiányzik Aristotelesből az újkor moniz-musa, amely a fejlődést úgy fogja fel, mint egyetlen nagy egésznek, a Világnak az alakulás folyamatát, amelyben az individuumoknak nincs önállóságuk, s fejlődésük is csak mint az Egész fejlődésének egy hulláma nyer értelmet. Aristoteles határozott pluralista, s az egyes konkrét egészet kitevő individuumokat nem ágyazza bele a megértés kedvéért még nagyobb egységbe. Hiszen ez azt jelentené, hogy az egyes lényeket ő nem önmagukból, hanem rajtuk kívül eső más lényekből igyekeznék megérteni. Szerinte pedig minden Egész az önmagából, az őt alkotó mozzanatokból, illetve tényezőkből kell megérteni, mert minden individuális egésznek benső mozgása van, s éppen ez a fejlődés, amelynek a megértése is a lény benső mibenlétének

¹⁶ Met. VIII, 6, 1045 a, 23 sqq; b, 17—21. (Christ olvasása szerint): ἔστι δ', ὡς περ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὄλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐν ἐνέργειᾳ. Cf. *de anima* II, 1, 412 b. 6—9.

¹⁷ Met. XII, 7, 1072 b, 30—1073 a, 3, s különösen 1072 b 35: τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν. ἀλλὰ τὸ τέλειον.

a feltárása által történhetik. A benső törvényszerűségek pedig örök és változatlan lényegeket fejeznek ki. Aristoteles tehát nem csinált leszármazás-elméletet, sem „természetes teremtéstörténetet“, hanem egyszerűen a minden Egészben kivétel nélkül feltalálható örök és állandó törvényszerűségeket kutatta. Vagyis, elismerte a változás, a fejlődés tényét, de őt nem a fejlődés, hanem a fejlődő lénynek a fejlődés fölött álló benső és örök struktúrája érdekelte. Minden egész benső mozgása ugyanis korlátolt: a lehetőség és a teljesség között mozog. A fejlődésnek nincs tehát nála végtelen lehetősége, mint a modern ember hiszi. A fejlődés egy lénynek emelkedése a létben, amely a cél felé haladás által az értékben való növekedést is jelent, de vannak korlátai, amelyeket a lény önmagában hordoz. S ezek a benső törvényszerűségek, a lény struktúrája, örökkévaló, amelyet egyetlen lény sem léphet át. Mikor bölcseleink a világegészről beszél, amelyet Platon nyomán ő is hajlandó élőlénynek, *autozónnak* tekinteni, itt is alkalmazza ezeket az elveket. A világegésznek is csupán benső, korlátolt mozgása van és struktúrája szerint minden lénynek meg van benne az örök Rend megszabta helye. A mozgás iránya itt is a lehetőségtől a teljesség, az anyagtól a szellem felé halad és a részek a fokozatos szellemiség szerint helyezkednek el. A Világ tehát lépcsőzetes, fokozatos struktúrát tár elénk, de a lét egyetlen formája sem cserélhet e fokon helyet egy másikkal. Mert ez az örök struktúra a lényeg, s a fejlődés a járulék. A történés a lényegért van és nem megfordítva.¹⁸

S itt tűnik ki, hogy Aristoteles mégsem a modern értelemben vett fejlődés-filozófus. Nála a fejlődés oly tapasztalati tény, amelyet tudomásul vesz, de amelyet állandó elemek viszonyává old fel. Nem a fejlődéssel magyaráz, hanem a fejlődést magyarázza. Vagyis az immansens világfelfogás érintése nem tudta őt platonizmusából kivetkőztetni. Probléma lett neki az, amit Platon elhanyagolt, t. i. a változás, de ennek a megfejtése kedvéért nem merült el a relativizmusban és a historizmusban, hanem megmaradt Platon tanítványának, az örökkévaló eidos kutatójának. Találóan mondja tehát róla Th. Gomperz,¹⁹ hogy az ő szemében az organikus világban is egymás fölött van a magasabb és az alacsonyabb, *de nincs megjelölve az egymásután, még kevésbé az egymásból származottság.*

¹⁸ *De part. anim.* I, 1, 640 a 18: ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστί, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γένεσεως.

¹⁹ *Griechische Denker*, III, 120.

Amit tehát Aristoteles adott a világnak a fejlődés-eszme benső tartalmára nézve, az nem egyéb, mint ennek az egymásfölöttnak, a fokozatos rendben elhelyezkedett létnek a képe. Mint igazi görög, ezzel is fenntartotta az utókorban azt a hitet, hogy a szellem az anyagnál magasabb rendű és a szellemben, a megismerő életben, a tudásban való gyarapodás egyúttal emelkedés. Ez a gondolat támadt fel újra az újkor haladás-ideájában, amely az értelmi felvilágosultság növekedésében látta az emberi élet szintjének emelkedését. Így teljesedett ki az ő fejlődés-eszméje két évezreddel a bölcsező halála után.

De magára a fejlődés eszméjére nézve közvetlenül legdöntőbb hatása mégis Aristoteles szubstancia-ideájának lett, úgy, ahogy azt Plotinos használta. E nélkül az egész utána következő filozófia másképp alakult volna.

2. Plotinos.

Ma már nem vitás, hogy Plotinost sokkal jobban befolyásolták gondolkodásában a Kelet misztikus vallásai, s Aristoteles szubstancia-eszméje és fokozatosan felépített létkozmosza, mint Platon filozófiája. A plotinosi misztika azonban mélyreható módon megváltoztatta a Stagiritá tanítását is már akkor, amikor a pluralisztikus világkép helyett a monizmus mellé állott. Plotinosnak ugyanis csak egyetlen szubstancia van, s a világkialakulás ennek a „kisugárzása“, vagy mint rendszeren elnevezik: emanációja. Az emanáció azonban nem idői folyamat, hanem az Egy szubstanciának időtlen jellegű benső tagozódása, amelyet persze idői képekkel tud a filozófus elmondani. „Kezdetben“ ugyanis a szubstancia tagozatlan ősi Egység (ἐν). Ekkor még minden differenciálatlan: nincs még külön a megismerő és a megismert, a szubjektivitás és az objektivitás sem (νοῦν καὶ νοούμενον). A differenciáció bekövetkeztével azonban létrejön a valóság második és harmadik foka: az Értelem(νοῦς), s vele szemben a tárgyi világ, mely nem egyéb, mint az ideák egyetlen tagozatlan tömege. Ezek aztán ismét világlélekből egyéni lélekre, illetőleg tudatokra és egyéni tárgyakra differenciálódnak.

Ha a plotinosi tanításból, amelyet nem szükséges itt részletesen fejtegetnünk, kigyomlálunk minden képszerűt és a puszta logikus magra szorítkozunk, nem marad a kezünk között egyéb, mint a szubstanciának és inhaerens tulajdonságainak a viszonya. Mert mi más a plotinosi emanáció, ha nem az egyetlen isteni szubstanciának és a világnak, mint az ő inhaerenciáinak a képe? A világot azon-

ban már nemcsak hordozza ez a szubstancia, hanem az belőle jön létre és valahogyan beléje tér vissza: a világ a szubstancia differenciálódása. S ez a gondolat az, amely uralkodik most már a fejlődésre nézve az egész további európai kultúra folyamán. Itt látjuk, hogy misztika és fejlődés mennyire összetartoznak. Misztika nélkül ugyanis nem születhetik meg az az indentitásfilozófia, mely ennek a fejlődésnek a mélyén rejlik. A világfolyamat egyetlen lénynek az önmegmutatásává, benső valójának a kibontakoztatásává lesz.

Plotinosnál ez a processzus még időtlen, de időivé teszi azt a kereszténység, s különösen Szent Ágoston, aki az emanációt a teremtésfolyamattal azonosítja. A világnak a „semmi“-ből való teremtése (amiről különben mit sem tud a Szentírás), amely más szóval annyit tesz, hogy Istennek csak az önmaga létére volt szüksége a világ megteremtéséhez, vagyis, hogy azt mintegy önmagából teremtetten, tisztára neoplatonikus gondolat. S ugyancsak innen vette Szent Ágoston azt a tanítását is, hogy az ideák Isten teremtő gondolatai. A világfolyamatot egy fának a magból való kifejlődéséhez hasonlítja,²⁰ s a teremtés nem egyéb, mint az isteni lényeg önkifejtése. Hogy ezt az egész folyamatot a keresztény gondolkodók időbelivé tették, s így megfosztották eredeti plotinosi koncepciójától, annak a magyarázata megtalálható abban a körülményben, hogy az Údv története, amelyről a Szentírás beszél, valóságos, konkrét történés. A kereszténység tehát már a priori be van állítva a dolgok idői szemléletére, hiszen minden, ami a világon van, valahogyan beletartozik ebbe az egyetlen nagy folyamatba. A keresztény filozófiában a skolasztikát még megőrizte ettől a misztikus fejlődéstantól az isteni személy transzcendenciájának a hite, amely irányította a filozófiai kutatást is. S az Egyház hierarchikus szisztémája is az aristotelesi fokozatos kozmosz felé terelte az érdeklődést. De az egyházi hierarchiától független kereszténység, amely a misztikusokban élt tovább, éppen ennél a miszticizmusnál fogva, mindig vonzódott a neoplatonizmus felé. Pseudo-Dionysios Areopagita, Scottus Eriugena és mások misztikus spekulációjában a világegész mindig úgy szerepel, mint „kibontakozása“ annak, ami addig „be volt göngyölve“ Istennél, az örökkévalónak az időben való kitárulása és a láthatatlan Egységnek látható Sokasággá bomlása. Így él a kereszt-

²⁰ Ölv. Eucken: *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1913. p. 198, ahol megfelelő idézetek is vannak erre felhozva.

tény misztika mélyén az aristotelesi szubstancia plotinizált fogalmazása, s a benne rejlő fejlődéselméletek diadalmasan törnek a felszínre, amint megszűnik a skolasztikának és a kereszténység transzcendentista formájának kizárólagos uralma az újkor hajnalán.

3. Az Újkor.

Az újkori gondolkodás főleg abban tér el a megelőzőktől, hogy az Abszolútum transzcendenciája helyett az Abszolútum immanenciájának a hitét vallja. De az antik és a középkori világban ez a hit — mint láttuk — szintén élt már. Ezt vallották a filozófia misztikusai, azonban gondolataikat teljesen elnyomta ekkor még a platon és az aristotelico-thomisztikus dualizmus uralma. A renaissance-filozófiának azonban már határozottan immanentisztikus monista színezete van, ami azt mutatja, hogy ennek a kornak az embere más volt, mint a középkori ember. Annak az embertípusnak, akit az újkori „polgár” névvel szoktunk megjelölni, egészen más felfogása van a világról, mint volt a középkor feudális és egyházi rendjébe tartozóknak. Természetesen nekünk nem ebből a polgárból kell a világnézetét megérteni, hanem megfordítva: a világnézet érteti meg velünk a polgárt. Mert a világnézet nem valami szisztematikus filozófiai elmélkedések eredménye, hanem eredeti élmény, amely megelőz a világegészről minden reflexiót.²¹ Igaz tehát az, hogy „a világnézet nem filozófia, hanem a filozófia csak egy már meglévő világnézetet hoz sajátos módon kifejezésre.”²²

S az újkori polgár világnézetét oly módon jellemezhetjük legtalálóbban, ha azt mondjuk róla, hogy az uralmon lévő skolasztika transzcendentista dualizmusa helyett a misztika elhanyagolt ereiben csörgedező immanentizmus pártjára állt. Ez a történeti tény a filozófiában is nagyon nagy változást idézett elő. Mert a transzcendentista filozófus, akinek elméje a tér kategóriáiban gondolkodik, arra törekszik, hogy a tapasztalat tárgyait is elszigetelje, mereven elválassza egymástól. Ezért lényegükben valamenynyien pluralisták és atomisták. Érdeklődésük elsősorban a lét statikus mozzanataira, az örök Rendre irányul. Nem a változás, hanem a változatlanúság köti le a figyelmünket. *Pauler Akos* találó megjelölésével szólva, az „eleata gon-

²¹ V. ö. B. Groethuysen: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*. Halle, 1927.

²² Groethuysen, i. m. p. VIII.

dolat"²³ él bennük, amelyen keresztül a valóság dinamikus mozzanatait csupán másodlagos tényezőknek látják, s úgy fogják föl, hogy ezek mintegy „kívülről” jutnak hozzá a valósághoz. A létező dolgokat tehát a transzcendentista a kauzalitás és a kölcsönhatás fogalmainak segítségével utólagosan, már mint előbb létezőket, hozza mozgásba és e közben keresztül-kasul tolja őket egymáson. Ez a felfogás magyarázza a történetfelfogását is.

Ezzel szemben az immanentista misztika valami titokzatos és csodálatos, az ész előtt szinte megfoghatatlan egyiséget érez a valóság ősoka, az Abszolútum, az Isten és a dolgok változó világa között. Míg a skolasztikus intellektualista gondolkodó Istent a dolgok fölött nagy messzeségben pillantotta meg, addig a misztikus szemében megszűnik ez a távolság: ő Istent a valóság közvetlen közelében, sőt magában a változó valóságban érzi, mint e változás principiumát. Az a vízió tehát, amelyet az immanentista a világról önmagában átél, szakít a tér kategóriáival, hogy túlsúlyra emelhesse az időt és amit lát, az csupa mozgás, a dolgoknak totalitásban való áramlása, ahol neki mesterségesen kell e nagy egészben segmentumokat: „dolgokat” kiszakítania. Itt tehát a létnek egy dinamikus víziójával állunk szemben, ahol minden valóság benső feszítő erőt képvisel, amelynek következtében a világ örök folyamattá, processzussá válik.

E világbép monisztikus tendenciájú, mert csak egyetlen létet: a változó valóságot ismeri el, míg a transzcendentistának meg kell különböztetnie a változót és a változatlant, az érzékit és a nemérezékit, stb., vagyis dualistának kell lennie. Az immanentista mindig egy totalitást lát, míg a transzcendentista ehhez kíván eljutni. Ezért amannak az Egész eredeti élmény, adottság, emennek azonban kikövetkeztetés, amit nem megél, hanem megszerkeszt. Ott a változó tárgyi világ egyedei, itt pedig az egyedek összefüggő változása válik a filozófus kínzó problémájává.

Világos az is, hogy a kauzális világmagyarázat csak a transzcendentizmus talaján nyerhet igazi értelmet, az immanentizmus dinamikájában a fejlődés a mozgató elv és itt a kauzalitás maga is az egyetemes fejlődésnek a származéka gyanánt áll előttünk.

Az újkori polgár világnézetének jellemző sajátságául sokszor említették már a szubjektivizmust, s ezt úgy állí-

²³ Pauler Ákos: *Az eleata-gondolat*. Athenaeum, 1928. XIV. pp. 105–112.

tották oda, mint az antik és a középkori világnézet objektivizmusának a megtagadását. Ebben az állításban valóban van sok igazság. Az újkor csakugyan szubjektivista, de ugyanezt minden idők emberéről elmondhatjuk, hiszen mindegyik a maga egyéni világérzését fejezi ki a maga filozófiájának és tudományának a fogalmaival. Az antik és a középkori ember is a maga szubjektivitását fejezte ki, mikor filozófiájában menekülni igyekezett önmaga: a saját érzéki léte és az alanyisága elől. Lényének ez a vonása az objektivizmus. Ezért szemében a világ az objektív műalkotás alakját öltötte magára (ez az eleátizmus és a platonizmus értelme), s világa a változást és az időbeliséget levetkőzve, az örök és mozdulatlan tér értelmébe öltözött. A transzcendentista a maga szubjektivitásának értelmét a térben és a mozdulatlan, magával tehetetlen tárgyban találja föl, míg az immanentista az időben és az öntevékeny szubjektumban, az alanyi szellemben. Amannak az „igazi” valóság áll, emennek mozog, alakul, „fejlődik”.

A „fejlődés” tehát az immanentistának éppúgy a lét legmélyebb értelmét kifejező alkotó elv (ἀρχή, mint Aristoteles mondaná), mint a transzcendentistának az örök megmaradás, az időtlen fennállás.

Az újkori „polgár” lelkülete azért hajlott az immanentizmus és a valóságnak fejlődésben való felfogása felé, mert ezt a tevékenységet, ezt a benső alakító erőt érezte az önvalója leglelkének. Goethe bölcsesége ebből a lélekből fakad: „Alles ausser uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir es ausser uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise dargestellt haben”. Ugyancsak e polgár világfelfogását fejezik ki Carlyle szavai: „Egész földi létünk az időn alapszik és időből van építve. Csupa mozgás, csupa impulzus. Idő a szerzője, idő az anyaga... Nincs-e testünk és lelkünk folytonos mozgásban, akár akarjuk, akár nem; folytonos pusztulásban, ami folytonos javulást követel? Minden külső és belső hiányunk kielégítése csak az idő egy darabjára szól. Így, amit végeztünk, vége van, s reánk nézve megsemmisült s mindig újra kell kezdenünk.”

A kereszténység az üdvösség történetének a tudatunkba való belevésésével hajlamossá tette az európai kultúra emberét a világnak az idő szemszögéből való szemléletére és a túlvilági élet ígéretével a „gond” emberévé tette. De a kereszténység első diadalmas korszakának

emberei még oly közel érezték magukhoz az utolsó ítélet napját, s vele a történet végét, hogy egy igazi hisztorikus világszemlélet nem születhetett meg a gondolkodásukban. Az örökkévalóság elnyomta bennük az időbelit, a mennyei a földit. S mikor a maga világnézetének a kifejezhetése kedvéért a keresztény ember a kéznél lévő antik filozófia fogalmi világához folyamodott, erre különösen a neoplatonizmusban olyan ösztönzést talált, amely végül egy hierarchikus kozmosz világképében talált kifejezést. A keresztény üdvtörténet és a hellén spekuláció szintézise a világnak az anyagtól a szellem, a bűntől az üdvösség felé haladó az a lépesőzetes rendje, amelyet a költői képzelet színpompájában Dante *Commediájában* is szemlélhetünk.

A világ e szerint egy alacsonyabb és egy magasabb, egy érzeki és egy intelligibilis világra tagozódik, amelyek nemcsak szemben állanak egymással, hanem egymásnak mindenben az ellentétét, a tagadását is képezik. De a kettőt egy szellemi szál összeköti: a szellemi formák közvetítők a csupa forma Szellem és a teljesen formátlan Anyag között. A Végtelen így utat talál a Végeshez és megfordítva. Ez igazolja egyúttal a megváltás folyamatát: az Istennek emberré és ismét emberből Istenné válását.²⁴

Ennek a transzcendentista dualizmusnak a megingását, ellentéteinek a szintézisét, az egymáshoz közelebb hozását és vele az európai gondolkodáson az immanentizmus elhatalmasodását jelenti a renaissance és a reformáció.

K. Burdach kimutatta,²⁵ hogy az „ujjászületés“ és a „reformáció“ fogalmak a vallási képzetvilágból kerültek a világi tudományba. Mindkettő az európai vallásos léleknek a mássá-lételét jelenti. A reformáció önmagunknak Isten akarata szerint való ujjáalkotása. Az ujjászületett, megreformált lélek nincs többé Istentől olyan távol, mint régebben volt. Isten az övé lett, s ő Istené. Itt kezdődik igazában, ebben a vallási képzetben az újkor immanentizmusa. Együtt jár ezzel az önmagunkban és a világban, mint az Isten alkotásaiban való bizalom. Valami derűs, bizakodó életöröm ömlik el az ujjászületett emberen, amely élénk ellentétben van a khiliasta kereszténység rémlátásaival és a középkornak az ember elesettségén érzett sötét pesszimizmusával.

Ez a nagy változás rányomta bélyegét az egész pol-

²⁴ Oly. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig, 1927. pp. 9. sq.

²⁵ *Reformation, Renaissance, Humanismus*. Berlin, 1918.

gári Európára, bár természetesen a különböző népeknél igen különböző módon mutatkozott. Itáliában a középkortól való szabadulás egy pogány naturalizmust és a pogány Itália újjászületését hozta létre. A nyugateurópai humanizmus mozgalmában megteremtette a történeti érzéket, a historizmus szellemét, s ez áradt aztán el a germán reformáción is. Ennek a lényege az, hogy tudatosan felbontja a középkori kultúra szintézisét és külön választja annak antik és őskeresztény elemeit. Ettől az időtől kezdve ez a két örökség hareban áll egymással, míg csak a német idealista filozófusok nem találnak egy olyan formulát, amely ismét szintetizálni volt képes ezeket az egymástól idegen elemeket. S ez az új szintézis a német idealizmus és vele a hegeli fejlődés-filozófia, amely éppúgy szisztematikus filozófiai kifejezést adott a hitben megújult Európa immanentikus dinamizmusának, mint ahogyan Platon és Aristoteles, illetve Szent Tamás ki tudták fejteni a filozófia fogalmaival az antik, illetve a középkori ember transzcendentista dualizmusát.

Említettük, hogy az immanenciát már az antik és a középkori világban is megtaláljuk a misztikusok elmékedéseiben, de világtényezővé ezt a hitet a német szellem tette a humanizmus és a reformáció mozgalmában. S német eredetű az a középkori gondolkodó is, akinek a rendszere szinte választóján áll a két nagy világfelfogásnak. Nicolaus Cusanusra gondolok,²⁶ aki tele van még a középkori ember transzcendentista hitével, de egyben tele van az immanentista világmagyarázat ösztönös óhajtasával is.

Cusanus szellemének őse Eckhart mester, a nagy német misztikus, aki azt tanította, hogy Isten emberré létele mibennünk egyenkint újra meg újra megtörténik, mert minden egyéni lélek Isten születésének a színhelye. Ettől a misztikustól egyenes vonal vezet el a „csodálatos“ Ruysbroekon át Gerard Grootéhoz, aki a deventeri „devotio moderna“ őse, Cusanus pedig a deventeri barátok neveltje. Ez a misztikus iskola tette őt a skolasztikával elégedetlenné. Ehhez járult még, hogy Heidelbergben az egyetemen az occamista Marsilius von Inghentől megismeri a skolasztikus filozofálásnak új útját, a *via moderna*-t. Utána aztán Itália, az antik emlékek és Quattrocento megannyi olyan benyomást jelentenek, amelyek a réginek és az újnak egy egészen sajátos szintézisét hozták létre Cusanus

²⁶ V. ö. E. Casirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927. 458. lap. — Vansteenberghé: *Le Cardinal Nicolas de Cues*. Paris, 1920.

fogékony német lelkében, amely természeténél fogva hajlik a kultúrák szintézisére.

De Nic. Cusanus azért jelent fordulópontot a gondolkodás történetében, mert a Végtelen és a Véges, az abszolút és a tapasztalati lét kifejezésére ő vágyik először öntudatosan egy új fogalmiságot megalkotni. Már kérdésfeltevése mutatja az új ismeretelméleti kiindulású filozófust. Első kérdésével nem az Isten, hanem az Istenről való tudásunk lehetősége felől érdeklődik. S ebben nem elégszik meg a régi racionális teológiával, mely a véges dolgok és fogalmak lépcsőjén emelkedik a Végtelen felé. Istent így szerinte nem érhetjük el, hanem ennek a helyébe egy misztikus teológiát kíván. De míg előtte a racionális megismerés csak az értelemre, a misztikus pedig csak az érzelemre bízta magát, Cusanus e két ismerésmód egyesítésére vágyik és az *amor Dei intellectualis* útját hirdeti, ahol a misztikus *szeretet* is *értelmi* természetűvé válik. A feltétlen isteni Lét nem fér bele a diszkurzív fogalmi megismerés kereteibe, s ezért egy új megismerésmódot és megismerésformát követel. Ez a *visio intellectualis*, amelyben feloldódik a logikai fogalmak minden elentéte, mert általa a létnek arra a pontjára juthatunk el, amely túl van a tapasztalat ellentétein és a fogalmainak különbségein egyaránt, — ahol tehát az isteni Lét szétválása még nem következhet be. Cusanus azt tanítja, hogy csak ebben a *visio*-ban éri el az ember azt a *filiatio Dei*-t, amelyet a skolasztikus teológia hasztalan igyekszik a diszkurzív gondolkodás fogalmaiból kicsiholni és kikényszeríteni.²⁷

Cusanus Istennek ezzel az intellektuális víziójával eléri, hogy megszűnik nála Istennek a világtól való az a nagy távolsága, amely a középkori embernek olyan nagy gondot okozott. A *docta ignorantia*, e „tudós tudatlanság” fényénél látó filozófus szerint a véges természet minden egyes valóságán ott található az Isten ujjja nyoma, tehát Isten a természetben tanulmányozható legközvetlenebb módon. Dicsekszik vele,²⁸ hogy tudományát nem a skolasztikusok könyveiből meríti, hanem azokat a könyveket lapozza, melyeket Isten a saját kezével írt, s amelyek min-

²⁷ „Ego autem... non aliud filiationem Dei quam Deificationem quae et θεωσις graece dicitur, aestimandum iudico. Theosin vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia Dei et verbi seu visio intuitiva vocatur.” Cusani Opp. fol. 119. Idézi: Cassirer, i. m. p. 14.

²⁸ *Ydiota*, liber I. de sapientia, fol. 137.

denütt feltalálhatók. S ezekben azt látja, hogy az Univerzum a nagy *explicatio Dei*, mert „Deus ergo est omnia complicans in hoc quod omnia in eo, est omnia explicans in hoc quia ipse in omnibus“. Így aztán minden egyes dolog *quasi infinitas finita aut deus creatus* jelenik meg előtte. A Világ pedig mintegy a „látható Isten“, *Deus sensibilis*.

Noha Cusanus még teljesen a kereszténység transzcendens értelmezésének a talaján áll, a természetnek ez az értékelése, amellyel mintegy isteni hieroglifáknak látja a világ dolgait, az itáliai renaissance filozófusait csakhamar elvezette a természet istenítésére, aminek egy Giordano Bruno, egy Campanella és egy Leonardo da Vinci műveiben vagyunk a szemtanui. Így született meg Cusanus indítására egyrészt az új immanens metafizika, másrészt az új természettudományba vetett bizalom. E misztikus világnézet alapján az ember maga is teljesen belesodródik a természetbe; nem válik el tőle többé oly élesen, mint a középkorban, amikor Istent maga *fölött* és a természetet maga *alatt* érezte. Most valahogyan egy síkba került az egész Mindenség: bárhova fordult az ember tekintete, mindenütt szemlélhette az isteni lényeg nagyszerűségét. S ezt az új természetet az ember legjobban úgy tudta megérteni, ha a maga *életének* az analógiájára fogta föl. S ezzel a létmagyarázatnak egy új formája született meg. A középkor *ex analogia Dei* világmagyarázatát felváltotta az újkor *ex analogia hominis* világmagyarázata. Az új ember a világot addig és annyira tudta megérteni, ameddig önmagát láthatta benne. Ez az a tény és az a korlát, amelyet később öntudatosan majd csak Kant fog megformulázni a Tiszta Ész Kritikájában, de ami már a renaissance világmagyarázatának is az öntudatlan alapja.

Ezzel az immanens világfelfogással együtt jár a történeti érzék megszületése és az egyedi valóságnak az a megbecsülése, hogy bennük a nagy Egésznek egy-egy szükséges létformája rejlik. Az ember életében is az isteni lényeg jelenik meg az emberi korlátok között, — így az ember az Isten létének a hordozója (*capax Dei*) lesz, aki maga is teremtvő erővel és szabadsággal formálja sorsát a világban. Így tudja elismerni Cusanus a sokféleséget, mint a sűrített isteni lényeg (*Dei complicatio*) kibontakozását (*Dei explicatio*). Elveszti ezzel a középkori ember dogmatizmusát és minden vélemény iránt türelmes lesz, mert — mint barátjához Aindorfferhez írja 1452-szeptem-

ber 22-én,²⁹ „inexplicabilis divinae scripturae fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat; unum tamen est divinum verbum in omnibus relucens“.

Ezzel a világnézettel a világ egy értéksíkra jutott a teremtővel (a *natura naturans*, a *natura naturata*-val), — akinek tökéletessége, jósága és végtelensége benne talált megnyilatkozást. Csakugyan *opposita coïncidunt!* Megszűnik a dolgoknak fokozatos rendje. Nincs többé sem emelkedő (Aristoteles), se leszálló (Plotinos) hierarchikus valóságsor, mert Isten, a teljes lét, a valóság minden részében a maga egészében benne rejlik, s a maga módján minden valóság tökéletes. Együttesen pedig az isteni lét csodás gazdagságát fejezi ki az összefüggő sorban kialakult dolgok sokasága: a Világ.

Új értelmet nyer ezzel a *fejlődés* eszméje is, mert nem a tökéletességében változatlan lényeg, hanem a tökéletes kiteljesedés felé haladó lény létformája válik a metafizika tárgyává. Az „eleata gondolat“ háttérbe szorul a valóságnak új víziója elől, amely az új tudományra is rányomja a maga bélyegét.

De az immanenciának Cusanustól kezdeményezett filozófiája még hosszú utat volt kénytelen megtenni, mire olyan klasszikus kifejezést tudott találni, amelyet a transzcendentizmus a platonai és az aristotelico-thomistikus rendszerekben mutathat fel. A német *Hegel* volt az, akinek spekulatív szintézise termékeny módon elének állította az immanentista világmagyarázatot s vele a világnak egy új tudományos megértéséhez az alapokat lerakta.

A német ideáлизmus rendszerei — s bennük különösen a tetőpontot jelentő hegelizmus, az újkori gondolkodás érett gyümölcse — feltartóztatlanul megérték nyomban azután, hogy a kanti ismeretkritika feltárta előttünk a világalkotó szellemiség princípiumait. A königsbergi óriás még nem tudott szabadulni a dualizmustól, mert nagyon is ragaszkodott kora természettudományához, amelyet annak az alapnak látott, amire támaszkodnia kell az új filozófiának. Ez a természettudomány pedig, mint fentebb már rámutattunk, a transzcendentizmus világnézetéből nőtt ki. Kantban tehát egy bizonyos küzdelem folyik a transzcendencia és az immanencia világképe között. A természetfelfogásban a transzcendentista, a morálfilozófiában viszont az immanentista tendenciák uralkodnak nála, s

²⁹ Vanstenberghe: *Autour de la Docte Ignorance*. Münster, 1915. (Baeumker's *Beiträge*, B. XIV, 2—4.) p. 111.

innen származik rendszerének kiegyenlíthetetlen ellentéte, amely oly sok követőjének és kritikásának okozott már fejtörést. Fichte azonban tökéletesen szakított a dualista örökséggel és az Én, a szellem monizmusát hirdette, amely a dialektikus processzus folyamán önmaga állítja magával szemben a Nem-Ént, az érzéki világot is, mint a maga alkotását.

Ez adja meg aztán az ösztönzést a valóságnak egy olyan monista értelmezéséhez, amelyben a valóság mint egy folyamat, örök fejlődés jelenik meg. Ez volt a fiatal Schelling és Hegel filozófiája, akiket Jénában (1801) a főzösen vallott új fejlődésmonizmus hozott össze. A küzdelem ekkor még egyelőre a körül folyt, hogy hogyan lehet e monizmusnak megfelelően a szubjektumtól az objektumhoz, — vagy megfordítva: a természettől a szellemhez eljutni. A megoldást Schelling az intellektuális szemléletben találta meg, amely abban áll, hogy a gondolkodás elmerül az isteni lényegben, s ekkor feloldódnak a gondolkodás ellentétei, mert a gondolat mintegy szemlélője lesz a világfolyamatnak és minden különöst az általánosban: az isteni összefüggésben fog föl.

Ezért az összefüggésben való látásért vallja magát Hegel Jénában Schelling és nem Fichte hívének, mikor kettőjük közt kell választania. Hegelben ugyanis minden filozófiai tételt megelőzően benne él az a hit, hogy a valóság az az Egész, amelyben feloldódnak a Végtelen és a Véges, az Általános és a Különös ellentétei. Mivel pedig a világegésznek a részekkel való kapcsolatai a gondolkodás teremtetten kapcsolatok, mint ezt már Kant kritikája igazolta, éppen azért az Universum értelmes valóság. Ha nem így volna, akkor a világ nem is lenne megismerhető. Ez az a fundamentális meggyőződés, amelyen épül majd föl Hegel egész rendszere, — a fejlődésnek az a grandiózus víziója, amelyből élt az egész XIX. század és él még — bár küzd ellene — a huszadik is.

Schelling és Hegel pedig egyaránt immanentisták, akik abban a hitben vannak, hogy az Universum egységetadó princípiuma nem a világ sokféleségén *túl* van, hanem benne található, mint e sokféleség benső lényege. Az abszolútum — Schelling szavai szerint — „nem lépett ki önmagából“, hanem ő maga azonos a világgal. Nem „oka“ tehát a világnak, mint a transzcendentisták tanítják, hanem a Lét minden egyes valósága az ő egy-egy meghatározott létformája. Az abszolútum ennél fogva minden

egyes valóságban a maga egészében benne van, s így minden Egyed egyúttal az egész világ.

Csak természetes, hogy ezt a totalitást, ahol minden rész azonos az Egésszel, nem lehet többé a régi transzcendentista metafizika és logika fogalmaival kifejezni. A *szubstancia*, az *ok*, a *cél* stb. vele szemben és róla nem jelentenek semmit sem. Itt egy egészen új fogalmiságra van szükség, ahol a Világnak egy új víziója a kifejezésnek új szimbólumaiban ölthet formát. S ezt a feladatot oldotta meg Hegel logikája, a fogalom fejlődésének az elmélete.

Hogy a valóságnak egészen más fogalmakban kell a tudat előtt megjelennie, ha az örök létet (Sein, τὸ ὄν, οὐσία) vagy a változó levést (Werden, γένεσις) találjuk a lényegének, arra már a platoni rendszer a bizonyosság. Platonnak ugyanis az a tanítása, hogy *tudás* (ἐπιστήμη) csak az állandó lét világáról lehetséges, míg a változó lét világáról a valószínűségre igényt tartó *vélekedés* (δόξα) tájékoztat bennünket. Amannak kifejezései a tudomány tételei, emez pedig csupán a mítosz változatos eseményein át mondható el. Az emberi lélek örök „mozgás”-ban van már szerinte is e két létforma és vele a két tudásforma között.

Platonnak ez a tanítása azt a mély igazságot rejti magába, hogy csakugyan egész más fogalmakkal és más tudománnyal mondjuk el igazságunkat a valóságról, ha azt az örök mozdulatlanság vagy az örök mozgás formájában látjuk „igaz”-nak. Az újkor természettudománya a platoni epistémé örököse, de amit Hegel akart, az egészen más, mint a matematikai természettudomány kauzális világmagyarázata. Az általa keresett spekulatív világmagyarázat szinte merő ellentéte az exakt természettudománynak. *Dilthey*, Hegel ifjúkorának klasszikus történetírója, találóan mutat rá,³⁰ hogy Hegel valamennyi munkáján végighúzódik a korabeli tudomány természet-, ember- és történetfelfogása ellen vívott harc. A Föld története, úgy, ahogy a természettudomány megállapította ezt, csupán alárendelt jelentőségű külsőségek leírásának tetszett előtte. Az ő felfogása szerint azok a mozzanatok, melyek a Földön a formák viszonyát a valóságban megszabják, a világfolyamat dialektikájában rejlenek. Hogy a földrétegek térbeli egymásmellettségét időbeli egymásutáná tegyék, annak a filozófiában semmi jelentőségét se látta. Használéképen a lelki élet oksági törvényszerűségeit fel-

³⁰ *Die Jugendgeschichte Hegels, Diltheys Schriften, IV, 220.*

áldozta egy spekulatív magyarázatnak, s éppen így tett a történet pragmatikus összefüggéseivel is.

E spekuláció mélyén pedig a német misztika öröksége volt a mozgató. A misztikum Hegel rendszerében azokkal a tételekkel nyer kifejezést, amelyek így hangzanak: „das Sinnliche ist das Geistige“, és „das Einzelne ist das Allgemeine“. Másszóval: minden érzéki a szelleminek a megtestesülése és minden egyedben az általános idea fejezi ki és valósítja meg önmagát. A világ ennél fogva nem kész valami, hanem az idea megvalósulásának egyetlen összefüggő folyamata, egy processzus, amely végül kiinduló pontjához tér vissza, mint ezt már a hellén misztikából fakadt plotinosi filozófia is tanította. „Der ganze Geist ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar.“³¹

Az igazság pedig az Egésznek a megismerése. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, das er erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist.“³²

El kell tehát jutni egy-egy részfolyamat, egy fejlődés-szakasz végére, hogy az egésznek az értelmét, az igazságát felfoghassuk. Istent nem a világ kezdetén, hanem a világ végén fogjuk a maga egész fenségességében és hatalmában megérteni. Itt világosan meglátszik tehát, hogy Hegel rendszerének éltetője az a protestáns germán immanentizmus, amely Istent nem a világ fölött, magasan álló trónusán, hanem benne a világban, az ő világteremtő munkájában szeretne látni. Isten benne van a világban, ő ennek a lüktető élete, s nem kívülről, hanem belülről formál minden valóságot. Aki a világ benső életét meg tudja ragadni és gondolatban fel tudja fogni, az magát a teremtő Abszolutumot ismerte meg. S Hegel abban a meggyőződésben volt, hogy a spekulatív fejlődés fogalmával az Universumnak ezt a benső életét ismerte meg és fejezte ki gondolatban. Mert az élet, amelynek a koncepciójára van felépítve az ő egész rendszere, lényege szerint fejlődés. Ez ugyanis az a folytonos mássá-létel, amelyben ami más lesz, az mégis önmaga marad, azaz: visszatér önmagához. „Er selbst ist das Ziel.“ S „nur das Lebendige, das Geistige entwickelt ist“ és „der Geist muss

³¹ Hegel: *Phaenomenologie*. Phil. Bibl. 114. p. 438.

³² *Phaenom.* WWII, 16.

sich in allem, was im Himmel und auf Erden ist, selbst erkennen“. Most már megértjük Hegelnek azt a mondását is, amely oly ismerős nekünk a német misztikusokból, egy Eckhart mester és egy Angelus Silesius irataiból, hogy „ohne die Welt ist Gott nicht Gott“. Mert ellensége minden olyan dualizmusnak, amely Istent és a Világot, az érzékfölöttit és az érzékit, a gondolatot és a létet valami áthághatatlan fallal választja el egymástól, mint ezt a transzcendentizmus teszi. Ő nem akarja „az Abszolútum határkaróját elmozdíthatatlanul leverni“. A szellem természet és a természet szellem nélkül az ő szemében képtelenség („Ungedanke“). A saját kora feladatának pedig azt tartotta, hogy az előzőinél absztrakttá vált, a valóságtól elidegenedett idealizmust „visszavezesse a valósághoz“. Nagy valóságérzéke a spekulatív hajlammal párosultan hozta létre a fejlődés rendszerét, mint az érzékiek és a szellemiek hatalmas szintézisét.

Hegel tanításában az idea („Idee“) maga Isten, mint a világban való öneszméletének és önmegvalósításának a lehetősége. Önmagában véve tehát csak lehetőség, s csupán a világban és a világgal együtt valóság. A fejlődés-filozófia tárgya pedig éppen ennek az ideának a valóságba való átmenete, kifejlődése és „szisztematizálása“, azaz: összefüggésben maradása az egész természetben és az egész történeten át. Ezért Hegel szellemére valóban találóan mondja Falkenheim,³³ hogy nála „alle Gestalten der Wirklichkeit sind durch die Gottheit beseelt: nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee wäre“. A végtelen bennünk van a véges dolgokban, s nem lehet itt valami „innen-t és túl-t („kein Hüben und Drüben“) megkülönböztetni, a „Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten“.

Ennek köszönhető, hogy a hegeli spekuláció nem idegen a valóságtól. A legmagasabb elvontság mindig a legkonkrétebb valósággal érintkezik benne. „Die Philosophie treibt sich nicht im Leerem und Jenseitigen herum — mondja Hegel —; sie hat es immer mit Konkretem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun.“ Az egyes dolgokat mint a Végtelen „mozzanatait“, momentumait illeszti bele a világegészbe. S mivel az idea fejlődése filozófiájának az alfája és az omegája, nyugodtan állíthatja, hogy „die Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie; jede wahrhafte Philosophie ist deshalb Idealismus“.

³³ *Grosse Denker*, II, 188.

De a transzcendens dualizmusnak nem barátja, mert ez ahelyett, hogy az ideát igyekeznék a konkrét valóságban megragadni, egy absztrakt világot épít, a „wie sie es sein soll“-t, s aztán felállítja a két világ egyesítésének a követelményét, ami persze sohasem történhetik meg.

Hegel tehát idealista, de nem transzcendens, hanem immanens idealista. A platonai transzcendens idealizmusban az érzéki valóság a nem-érzéki létező határa, Hegelnél ellenben az érzéki világ a nem-érzéki szellemnek, az ideának a produktuma. Sokan erre azt mondják, hogy akkor Hegel pantheista, mert hiszen összeolvasztja az Abszolutumot a Relatívummal. Csakhogy ez téves állítás, mert Hegel rendszerében Isten a Világot áthatja ugyan, de sem Isten a Világban, sem a Világ Istenben nem olvad föl, nem semmisül meg. Nem a Spinoza hangoztatta „Natura sive Deus“ az ő elve, hanem a „Deus in Natura“, azaz: az *idea in rebus*, ahogyan a skolasztikusok mondanák.

S ez a nagy változás a világmagyarázatban csakis a fejlődés eszméjének a segítségével vált kifejejezhetővé. Ezzel ugyanis Hegel túlhaladta a régi szubstancia-principium — e tipikus hellén eszme — passzivitását és megtartotta a német idealizmus alapvető elvét, amelyet ő maga így fejezett ki: „Es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu fassen“, azaz: a létező öntevékeny létező, tehát fejlődő valóság lett. Mert a pantheizmus közömbös szubstanciájában, amely önmagában mozdulatlan és meghatározatlan létező, nincsen fejlődés, nincsen meg a hegeli benső mozgás, hanem Isten és a Világ mintegy ide-oda átömlenek egymásba, míg Hegelnél a Világ, mint az Isten, a Szellem spontán mozgásának a célja áll előttünk. S ez az immanens öntevékenységi, a fejlődés valóban szubjektummá formálja a közömbös szubstanciát és a Világ egysége így a szubjektumnak, az ideának az egysége lesz. Az idea pedig nem más, mint maga a szellem, mint a lét principiuma és teremtetője, létrehozója. Isten és Világ, az Egy-Valóság két oldala, tehát egymást feltétlenül meghatározzák: a szellem a spontán mozgás, a világ a végső cél, s e kettő viszonya egy alkotó szellemi folyamat, — éppen az, amit Hegel *fejlődésnek* (Entwicklung) nevez.

Hegel fejlődés-eszméje a lét benső feszültségének a kifejezése. Mögötte tehát a létnek dinamikus koncepciója rejlik, ami nem is lehet másképp ott, ahol a transzcendencia immanenciájáról van szó. S éppen a feszültség a bi-

zonysága annak, hogy Hegel sem tudta rendszerében legyőzni azt a dualisztikus világgépet, amelyen a hellén filozófia és a modern tudomány felépült. De a valóságban fejlődő szellem fogalmával mégis sikerült megsemmisítenie a dualizmusnak azt a formáját, amelyet Kant világnézetében a dologi jellegű és transzcendens Ding an sich képviselt az ismeret szintetikus egységével szemben. Hegel szerint az igazi „an sich“ metafizikai lényeg nem egy ilyen, a dolgokon túl fekvő és megismerhetetlen, de ugyancsak dologi létezőben keresendő, hanem ez maga az élő és önmagát alakító és megismerő Szellem. Ennek az immanenciájával aztán Hegel lerombolt minden metódikai különbséget, amely a mi megismerő elménkben fennáll az ismeret „formája“ és „anyaga“, az általános és a különös, a racionális és az empirikus, az észszerű és a valóságos között. Az ellentétekben gondolkodó Ész önmozgása azonos lett az isteni Logos önkifejtésével, a fogalom dialektikája a valóság fejlődésével. Mindez azonban nem a dualizmus kiirtásával, hanem a transzcendencia immanenssé tételével volt lehetséges, amit Hegel úgy hajtott végre, hogy szellemfilozófiájában az ideális létet lehozta a ténylegesbe, természetfilozófiájában pedig a tényleges létet felemelte az ideálisba.

Hegel tehát az identitásnak ezzel a gondolatával függetlenítette világmagyarázatát a kauzális ténylegességtől, mert a fogalom dialektikája fejezi ki nála a dolgok összefüggését. A dialektika a fejlődésnek új logikájává lett, amely az immanencia mithoszának éppen olyan klasszikus alkotása, mint a transzcendencia-mithoszában az aristotelesi logika. Amit az immanencia benső összefüggésére nézve Cusanus a *coincidentia oppositorum* metalogikájával és Leibniz dinamizmusa a *praestabilita harmonia* gondolatával akart kifejezni, annak tökéletes formulázását Hegel találta meg a dialektikában, az idea fejlődésének a feltárásában. Így azt a teóriát, amelyet a történeti, dinamikus világkép hitvallói évszázadok óta kerestek, Hegelnek sikerült a fejlődéslogikában kiépíteni. Teljesen igaza van tehát Troeltschnek,³⁴ mikor azt mondja, hogy a hegeli dialektika „a történet dinamikájának első nagy elmélete“. Egészen természetes ennél fogva, hogy utána a történettudományoknak csodás fellendülése következett be. Lényegében ennél jobbat ma se tudunk mon-

³⁴ Troeltsch: *Der Historismus u. seine Probleme*. Gesamm. Schriften, III, 241.

dani a történet logikájáról. O. Spengler Sors- (Schicksal-) fogalma alapján véve nem egyéb, mint a hegeli dialektikus fejlődés halvány naturalista visszhangja.³⁵

III. A fejlődés-eszme szociológiája.

Hogy milyen világmagyarázatot teszünk a magunkévá, annak nem csupán a logikai igazságban, hanem az ember lelki alkatában, s ezzel együtt a társadalmi helyzetében is rejlik a motívuma. Megváltozik az ember és vele együtt megváltozik a világ is. Vannak született konzervatív és született forradalmi elmék, s vannak, akiket társadalmi helyzetük formál egyik vagy a másik irányba.

Egy eszme szociológiáján azoknak a szálaknak a fölfejtését értjük, amelyek annak egy társadalom életében elfoglalt szerepét dönti el. A fejlődés eszméje a lét időbeliségének, tehát a történetiségének a kifejezője kíván lenni. Világos, hogy csak olyan emberek szemében válik ez a létnek magyarázó elvévé, akik át vannak hatva ennek az időbeliségnek és a maguk mulandóságának a gondjával. A szabad hellének között ritka volt az ilyen. Sokkal jobban élvezték az élet örömeit, semhogy engedték volna, hogy megkeseredjék szájukban az öröm méze. A pesszimizmus és az immanens világfelfogás nem tudott gyökeret verni közöttük. Hérakleitos, Euripides és Platon borús hangulatának keserűsége idegen volt a görög léleknek, s filozófiája megmaradt a transzcendentizmus derűs, optimista légkörében. A változást, az elmúlás kínzó gondolatát a „látszat” körébe száműzte, s az igazságot feltalált elméje ott időzött a változatlanság és maradandóság derűs képeinél. Filozófiája éppen az a küzdelem, amely ki akarja vívni a léleknek azt a jogát, hogy távol maradjon a „látszat” mulandó világától.

Ezért a görög gondolkodás mindvégig hű maradt a transzcendencia mítoszához, amely szerint a világban történő minden változás oka valami a változó valóságon „túl” lévő változatlan okban keresendő. Úgy tűnhetik föl, mintha Aristoteles rendszere áttörte volna ezt a világmagyarázatot és az immanencia felé hajlanék. Azonban ha figyelembe vesszük, hogy a világ valóságai változásuk okfejtét végső fokon a transzcendens és változatlan örök istenségben, az „első mozgató”-ban találják fel, s hogy a Stagiritá a változásban is a változatlant kereste, akkor

³⁵ Oly. *Untergang des Abendlandes*, I, 33 sq. (Ed. definitiva.)

nem lehet többé vitás előttünk, hogy Aristoteles is a transzcendencia mítoszának az alapján áll.

A kereszténység mélyreható változást jelent a világtörténetben, mert az európai ember lelkét és társadalmát tökéletesen átalakította, de mindazt, ami kívül esik a világban az emberen, úgyszólván változatlan örökségként vette át az antik világtól. A zsidó és hellén partikularizmus fölé emelte annak az univerzalizmusnak az eszméje, amelynek segítségével minden embert egységbe akart foglalni a békesség birodalmában és amellyel fölébresztette az egyes emberekben a szolidaritásnak, egy nagyobb egészhez való tartozásnak a tudatát. Az univerzalizmusnak és a szolidaritásnak a pilléreire épített föl egy új társadalmat, s vele egy új kultúrát: a középkorét. De ekkor is hű maradt az európai világmagyarázat a transzcendentizmus sémájához. Filozófia és tudomány Európában a görögök óta ennek a fogalmaival gondolkodott.

A keresztény középkor felfogása szerint éppúgy egy transzcendens mozgató áll minden változás mögött, mint ahogy azt a görög filozófia tanította. A mulandóság világát szívesen állította szembe ez a kor az örökkévalósággal, de csak azért, hogy ennek a nagyszerűségét emelje ki amannak a kicsinységével szemben. A halál, mint az örökélet kapuja, önmagában nem volt félelmetes a középkori ember előtt, hiszen az igazi létnek inkább a kezdetét, mint a végét jelentette. Ha mégis rettegve várta e kapu feltárulását, azt csupán annak tulajdonította, hogy mögötte a kárhozát gyötrelmei leskelődhetnek a lélekre. Az Isten irgalmasságában bízva mégis bizakodó reménységgel ment feléje.

Ebben a világban sehol sem jutott szerep annak a fejlődésnek, amit a modern ember oly lényegesnek érez a létben. Az örökkévalóság pátozával eltelt középkori ember szemében olyan jelentéktelenné zsugorodott össze a saját élete, sőt a világ teremtése és végső megítélése közt eltelő időszak is, hogy az örökkévalóság mellett ez nem is igen érdekelte. Nem volt érzéke emiatt a változás iránt sem, mert minden változást elhomályosított előtte az örökkévalóság fényessége. Innen érthetjük meg a középkori ember világfelfogásának statikus jellegét és a történet iránt való érzéketlenségét, ha csak az nem az Űdvösség története volt, ami az elesett és egy napig élő embernek az örökkévalóságban elnyerhető sorsa miatt vált szemében fontossá.

A középkori keresztény világképet úgy kell felfog-

nunk, mint teljes kiépítését annak a transzcendentista teizmusnak, amelynek a kezdeteit már Platon, Aristoteles és Plotinos rendszereiben feltalálhatjuk. A középkori teológia nem lerombolta, hanem betetőzte a görög filozófiát. Csak így érthető meg a maga teljességében az a világkép, amely az antik világ romjain Augustinustól Szent Tamásig elérte a kialakulását. E grandiózus világkép szerint minden valóságnak megvan a maga „istenrendelte” helye, amelyet nem hagyhat el büntetés nélkül. Az ember számára csak *egy* átmenet, *egy igazi változás* lehetséges: a földi élet átfordulása a túlvilágba, amelynek „rendje” annyira nem azonos a földi renddel, hogy Dante cseppet sem csodálkozik rajta, mikor a pokol mélységeiben pápákkal és fejedelmekkel találkozik.

Sztatikus világfelfogása szerint a középkori egyén mindig valami nagy szociális egész, egy kollektivitás tagjának érezte magát és sorsát ezzel együtt látta a földi életben eldöntöttnek. A lovag lovag, a jobbágy jobbágy marad s értékét nem a saját mivolta, hanem társadalmi rendje adta neki. Vágyai nem is szálltak túl ezeken a kereteken, mert ezzel a helyzettel be kellett érnie. A rendjéből való kiszakadásnak egyetlen módja volt, hogy kolostorba vonult, ami azonban egyértelmű volt e világtól való elszakadással.

De nemcsak az egyénnek, hanem a különböző társadalmi rendeknek is szigorúan megszabott rangsoruk és helyzetük volt a kereszténység egészében. A keresztény világ maga is egy szinte lezárt embertömeg volt, s rajta túl, mintegy a kereszténység szélén éltek a barbár pogányok, akik nem részesedtek még a kereszténység szentségében és így ki voltak zárva az üdv birtokából. A középkori embert nem is érdekelte, hogy mi van a keresztény világon túl. Marco Polo merész utazása nyom nélkül suhant el a kortársak fölött. Egész érdeklődése arra a világterületre irányult, amely fölött a *sacerdotium* és az *imperium*, a pápa és a császár uralkodtak, akik hatalma azonban egyetlen közös forrásból fakadt: a Krisztusból, aki minden kereszténynek főpapja és királya egyaránt.

Mióta a transzcendenciának ez a hatalmas világképe így kibontakozva állt a keresztény Európa szeme előtt, ez lett irányítója az európai kultúra egész életének. Még ma is műveltségünk minden szálával ehhez a világképhez vagyunk odafűzve, — ennek a szelleméből élünk: benne vagyunk és benne mozgunk. Matematikánk és természettudományunk görög forrásokból táplálkozik, de az emberre

és a társadalomra vonatkozó felfogásunk a keresztény teológiából származik. A reájuk vonatkozó nagy hipotéziseink tulajdonképpen „szekularizált teológiai fogalmak”.³⁶ A fejlődés eszméjéről is könnyen kimutatható ez és benne a világ Isten által való folytonos teremtese hitének, a *creatio continua* eszméjének az örökösét kell látnunk.

A teológia transzcendentista világgépének eszméi az emberi élet és a társadalom minden újkori magyarázatában kimutathatók. Így a teológia adta világgépnek a politikára való redukálásából jött létre a XVII. század abszolút monarchiájának az eszméje. Egy francia szociológus szerint: „Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique.” Descartes szerint „un seul architecte”, építhet leghelyesebben egy házat vagy egy várost, s a legjobb alkotmányok is *egy* okos törvényhozó művei, mint ahogy a világot is *egy* Isten kormányozza. Egyik levelében azt írja Mersennehez: „c’est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu’un roi établit les lois en son royaume”. E felfogás a valóság minden változásában tehát egy személyes akarat beavatkozását látta, s a teológiának ez a személyes erővel való magyarázása oly erős volt, hogy a politikában még a materialista Hobbes sem tudott alóla szabadulni, noha egyébként nominalista volt és a természettudomány álláspontján állott. Hiába teszi az egyént csupán egy atommá az államban: perszonalizmus a másik ajtón visszatér, mert az államot, e roppant Leviathant, valami mitológikus szörnyeteggé, de mégis egyénné formálja, aki tud akarni.³⁷

E transzcendentista világgép élettelen „hüvelye” a deizmus alakjában áll előttünk, ahol a világ gépezete már magától szalad: Isten csupán mint a gép megindítója szerepel még. A politikában ezt az állapotot képviseli az alkotmányos monarchia eszméje: a király uralkodik ugyan, de már nem kormányoz. Leibniz és Malebranche azt tanítják, hogy Isten nem avatkozik a világfolyamat minden eseményébe közvetlen akaratával, hanem csupán generális módon: általános törvények adásával nyúl bele a világba.

Mindez a felfogás a világmagyarázatban kizárja a fejlődés eszméjének az érvényesülését. A világ és társadalom egyaránt szabad személyes akaratok művei, s a

³⁶ Schmitt: *Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie*. Erinnerungsgabe für Max Weber, II. p. 26, és külön.

³⁷ C. Schmitt i. h. pp. 32. sq.

történet ilyenek küzdelme. Lehet tehát benne győzelem és elbukás, emelkedés és hanyatlás, de nem fejlődés. A világtörténelem a nagy emberek nagy akarásainak a története.

Ezzel a transzcendentista világfelfogással szemben a XVII. század óta felbukkan a hitben is egy immanentista világmagyarázat, amely ott bujkál már a középkori misztika mélyén, majd kitör a reformáció némely szélsőséges tanításában és nagykorúságra jut a XIX. században. Vallásos gondolkodás ez is. A keresztény hit vízeiből merít, mint a középkori theológia, de az üdvösség után való vágyát nem elégíti ki az Egyház, mert nem bízik benne, hogy ez valóban az isteni kegyelem letéteményese. Kiszakadt tehát az egyes ember ebből a nagy közösségből és önmaga kívánja a maga üdvösségét megszerezni. Hiszi, hogy az isteni kegyelem közvetítő nélkül eléradhat rajta, sőt az utána való forró vágyakozásában már annak a bizonyosságát látja, hogy már része is van benne;³⁸ ott rejlik a szív mélyén, csak ki kell a lelkében bontakoznia: a szikrának lángra kell lobbannia, hogy világgosságot árásszon előtte az élet útjain.

Ennek a misztikus szubjektívizmusnak a kezdetei már Augustinusnál megtalálhatók, aki szerint az igazságért nem a világba, hanem önmagunkba kell tekintenünk: *noli foras ire, in te interiore habitat veritas*. Ezért szeretnek rája hivatkozni a német misztikusok, akik el vannak telve az isteni szellem immanenciájának a hitével. Szerintük mindaz a szellemiség, amely a transzcendentisták felfogása szerint Isten tulajdonságaiként áll szembe velünk, benne rejlik az emberi lélekben és ezáltal az emberi lélek hordozója lesz az isteni értékeknek.³⁹ Sőt ezekben találják fel a misztikusok azokat a dinamikus lényegeket, amelyek viszik az ember életét előre.

A német reformáció felszabadította ezeket a misztikus tendenciákat és történeti szerephez juttatta. Az anabaptisták (Täufer) mozgalmát a szív mélyén megnyilatkozó immanens istenség élménye táplálta, amely hihetetlen mértékben fokozta az egyén értékének öntudatát. Hogyisne! Hiszen eszerint az egyénnek önértéke van, mert egészen egyéni módon tevékeny benne az isteni szellem. Nem a közösségtől kapja többé az értékét, hanem attól az

³⁸ V. ö. Pascal: *Mystère de Jesus*: „Végasztalódjál, — nem keresnél engemet, ha nem találtál volna meg.” (Filoz. Írók Tára, 25. Pascal. 162. lap.)

³⁹ Oly. Rufus M. Jones: *Geistige Reformatoren*. Angolból. Berlin, 1925.

isteni szellemtől, amely minden egyénben a maga egyéni módján szólal meg, mert Istennek minden egyénnel külön terve van a világban és ezt csak az egyénen át és az egyénnel valósíthatja meg. A teremtés végtelen folyamat, amelyben minden mozzanatnak megvan a sajátos rendeltetése. Az egyénnek önértéke van a maga hivatása, feladata szerint, de léte mégis beleömlik a világfolyamat egészébe, ahol betölti rendeltetését. Egész és rész tehát összetartoznak: együtt van értelmük. Ezért az egyén nem meresztli szemét többé transzcendens messzeségek felé, hanem itt e földi létben igyekszik fölismerni hivatását és elvégezni feladatát. Isten munkatársának tudja magát, akinek halhatatlansága már azáltal is biztosítva van, hogy a végtelen világfolyamat, e folytonos teremtés csak rajta keresztül és általa jut a beteljesedéshez.

Az isteni immanenciának ez a hite egy új kultúrát és egy új világot teremtett. A baptisták mozgalmát Németországban vérbefojtották, de a reformációnak ez a balszárnya, — a „reformáció reformációja“, — utat talált Hollandiába és ezen át Angliába, ahol a kálvinizmus túlzóival lépett szövetségre. A holland mennoniták immanentista körében élt Spinoza és Rembrandt, s az immanencia hite volt a mozgatója Cromwell independenseinek, s az Amerikában új hazát alapító baptistáknak, quakereknek és methodistáknak.⁴⁰

Mi volt az, amit ezek az immanentisták adtak a világnak? Legelőször is az individualizmust, ami logikus következménye az egyén értékéről vallott felfogásuknak. Azután a lelkiismereti szabadság és a belőle fakadó szabad kutatás, meg a vallási türelmesség elvét. Ők hirdették, hogy a bűnbeesés az emberiséget individualizálta és az isteni fény azóta különböző módon törik meg az emberi szívekben és elmékben. Egyik emberi tudás sem követelheti a maga számára a teljes igazságot, mert ez mindezek harmonikus isteni szintézisében rejlik. Ezért írhatja aztán William Penn, hogy minden kereső lélek egyetlen valláshoz tartozik, s ha a halál letépi róluk az álarcot, amit e földi életben viseltek, valamennyien mint egy atyának a gyermekei fognak egymásra ismerni.

Politikai téren ők adták a világnak a modern demokrácia eszméit: a szabadság, az egyenlőség és a népszuver-

⁴⁰ Oly. Gooch: *History of the English Democratic Ideas in the 17-th Century*. Cambridge, 1898. — Merriam: *History of American Political Theories*, 1903. — Max Weber: *Religionssoziologie* és *F. Troeltsch: Soziallehren* (Gesammelte Schriften, I.).

rénítás gondolatát, amelyek mind üresek maradnak, ha elveszünk belőlük az őket tápláló isteni immanencia hitét. Ezekkel az elvekkel építették föl a baptisták és quaekek az Amerikai Egyesült Államokat, ahonnan a demokrácia hullámai átesaptak Európa területére is, ahol azonban sok helyen (pl. Franciaországban) hiányzik számukra a vallási alap, s ezért alig hozhatnak létre többet egy papiros-demokráciánál.* A demokrácia ugyanis üres hüvely, ha nincs ott a mélyén az a hit, hogy Isten immanens módon benne él az emberekben: az egyesekben és ezek testvéri közösségében, az ideális „nép”-ben egyaránt. Csak így lehet „a nép szava Isten szava”, s így lehetnek azonosak a kormányzó és a kormányzottak. Mert a demokráciát megalapító protestánsok szerint: egy a király, a Krisztus, aki él és beszél a hívők lelke mélyén, akár egymagukban vannak, akár együttesen egyakaratú közösségben.

Ezért egyenlő lényege szerint minden ember, s megilleti a szabadság, mert a benne tevékeny isteni szellemet erkölcsi értelemben nem lehet önkifejtésében korlátok közé szorítani. Az immanentista tehát egyforma érvényesülési lehetőséget kíván minden ember számára és bizalmatlanul tekint az államra, amely hajlandó megkötni az egyént. Az államot szerződésnek fogja föl, amelynek célja az egyén védelme és nem a megkötése. A középkor a fejedlem szuverénitását vallotta. Az újkor katolicizmusa ennek a helyébe az államszuverénitás elméletét léptette, amit a protestáns puritánok a népszuverénitás (government of the people, for the people, through the people) tanával helyettesítettek. E mögött az embernek, mint egyénnek és mint egésznek („nép”) egy misztikus tana rejlik: az isteni immanencia hite. Rousseau a népet szinte isteni tulajdonsággal ékesen látja: tehet mindent, amit csak akar, — s akaratának tárgya mindig csak a jó stb. A *volonté générale*-t, az „általános akaratot” amelyben a népakarat megnyilvánulását látja, olybá veszi, mint amilyen akarata Istennek pl. a természettörvény és élesen megkülönbözteti az egyesek akaratának összegétől: a *volonté de tous*-tól, a közakarattól. Amaz a szuverén nép misztikus aktusa, emez pedig az egyes polgároké, amely-

* A francia, s általában a latin világfelfogás ma is idegen a fejlődés gondolatától: a világot mozdulatlaná szeretné tenni, s politikája is pl. a mai európai állapot öröktételére törekszik. Ezért vannak a franciáknak nagy matematikusaik, de nincsenek nagy történetíróik. Náluk még a történészek is a világ matematizálására hajlanak: néhány formulával akarják a világ gazdagságát kimeríteni.

nek végső fokon az általános akarathoz kell alkalmazkodnia. Sieyès szavai szerint: „De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême”.⁴¹

Ennek az immanentizmusnak a talaján nyert értelmet és nőtt nagyra a fejlődés ideája, amelyhez a filozófiai kifejezésformát *Leibniz* monas-ideájának és continuitás-elvének alapján konstruálta meg a német idealizmus. Így lett értelme az időbeliségnek, mert benne bontakozik ki a lét mélyén rejlő lényeg. Sőt a lét csak mint időbeli lét vált lehetségessé, hiszen minden egyes valóság, mint egy nagy idői egység: a folytonos teremtes mozzanata nyerhet létet. A történet tehát az igazi theophania, Isten megjelenése a világban, mint ahogy ezt a protestáns misztika talaján nevelkedett Hegel hirdethette. Mert a fejlődéstan és a historizmus a protestáns misztika immanentista tendenciájából fakadt világmagyarázat, s azok a népek és filozófusok terjesztették el, akiknek a lelkületét ez a misztika táplálta. Nem csoda, hogy filozófusai között a protestáns angolok és németek a vezető elmék és logikáját az a Hegel írta meg, aki nem érthető *Jacob Böhme*, az angol puritánizmus és a vele érintkező német romantika vallási misztikája nélkül. Vele az életnek és az organikus egységnek a fogalmai nyomultak a létet magyarázó ideák sorában előtérbe, s ezek uralkodnak a múlt század ember- és világmagyarázatain. A nagy organikus egységek életének magyarázataiból a személyes jelleg háttérbe szorul és e helyett az egész egységet mozgató dinamikus idea, azaz a valóságot éltető „szellem”, kibontakozása vált a történetírók szemében fontossá.

De a fejlődés eszméje sem kerülhette ki azt a sorsot, ami a világon minden ideát utól szokott érni. Olyan kezekbe is került, melyek nem tudják megragadni a benne élő és mozgató immanens transzcendenciát és ezeknél aztán pusztá hüvellyé, élettelen sémává válik. Ilyen ál-idea a fejlődés Marx és Bergson filozófiáiban. Mindketten csak az üres dinamizmust tudták megragadni ennek a tartalma nélkül. A Hegel iskolájában tanult Marx el volt telve a szabadság eszméjétől, bár nem értette ennek a mibenlétét, s a társadalmat úgy fogta föl, mint „a szabadok birodalmát”, az egymáshoz szabadon alkalmazkodó egyének észszerű kozmoszát. De azt látta, hogy a proletárt bilincsbe veri saját alkotása: a Tőke.

⁴¹ C. Schmitt, i. h. p. 33.

A fejlődés útjának tehát a Tőke hatalma megsemmisítését és a proletár szabadságának a kivívását látta. A szabadság azonban a materialista Marx-nál nem azért illeti meg az embert, mert a benne élő isteni szellemek kijáró hódolat, hanem mert az ember szerinte „értéktöbbletet tud létrehozni“ és a szocializmus éppen az ebből fölhalmozódó tőke ellen védi a termelő embert. Milyen silány felfogás, amely az ember embervoltát csupán az értéktöbblet-termelésben látja és nem a benne élő isteni lényegben! Könynyű belátni, hogy a *homo oeconomicus* értéktöbbletének semmi köze sincs a hegeli szabadsághoz. A puritánok azért akarták szabadnak az embert, mert szerintük az immanens isteni szellem e nélkül nem nyilvánulhat meg: csak a szabad ember az igazi ember, s ezért a szabadság gyarapodása hozzátartozik az emberi lét időbeli kibontakozásához. Marx e helyett már csupán a szabadság üres burkát, az elnyomás hiányát, ragadta meg a materiális történetfilozófiában.

De nemcsak Marx, hanem H. Spencer és a vele ellentétes H. Bergson evolúció fogalmai sem egyebek, mint az igazi fejlődés-eszme élettelené vált burkai. A pozitivistá Spencer merő mechanikai játékká, az anyag és erő differenciálódásává, illetve integrálódásává teszi a fejlődést. Egyszóval csak azt ragadja meg belőle, ami csupa külsőség. A naturalista Bergson pedig a fejlődést a tiszta idővel, tehát a fejlődés sémájával azonosítja. Itt nincs semmi benső tartalom, mert igaz ugyan, hogy az idő „tart“, de nem „fejlődik“, mert hiszen nincs, ami kibontakozzék belőle. Ami fejlődik, az több, mint az idő, s ezt Bergson is kénytelen az idő kvalitatív voltával elismerni. Ez a fogalom pedig bizonyos önellenmondást visz be a filozófiájába.

A fejlődés eszméje tehát csak addig lehet kielégítő világmagyarázó hipotézis, amíg olyan társadalom használja, amelynek a lelkében él az immanenciának az a mítosza, amely életre keltette. Aki ma nyitott szemmel figyeli körünk szellemi arculatát, igen könnyen tisztába jöhet vele, hogy ez az idő elmúlóban van. Az individualizmus, a szabadság és egyenlőség, a tolerancia és a népszuverénitás eszméi ma nem váltanak ki a lelkekből olyan lelkesedést, mint a megelőző évszázadban. Az egyén gyöngének és bizonytalannak érzi magát, ha nem kapcsolódik hozzá valami nagy egységhez és Európa legalább, ha Amerika nem is, a diktatúrák és a korlátlan államhatalom, valamint a katolicizmus renaissance-ja korában a jövő ezer

bizonytalansága elől a transzcendencia világfelfogáshoz menekül vissza. Az örökkévalóság újra sokkal jobban érdekli az embert, mint az idői fejlődés folyamata. A filozófiában ennek a kifejezése az értékelmélet és a phaenomenológia, e megújult platonizmus, amelyet különösen katolikus gondolkodók alkottak meg oly módon, hogy transzcendálták a megelőző idők immanens értékeit. Így jött létre a ma uralkodó félig matematikai, félig teológiai jellegű új spirituális metafizika, egy érvény-mitológia, amely a lét és a történés ellentéteit *Lotze* kezdeményezésére az „érvény“ subsintenciájában szeretné feloldani, s amely kifejezetten szeret a középkori skolasztikára, mint a maga őséire hivatkozni. Az eredmény aztán, hogy e filozófiában ma az „örökkévalóság“ elméleti téren is sikeresen próbálja felvenni a versenyt a „fejlődés“-sel és a történeti valóságot sem a fejlődésben, hanem ideális „örök“ értéktípusoknak reája való alkalmazásával próbáljuk megérteni.

A világnézet változásában így könnyen érthető tünetnek kell tartanunk, hogy ma még a szellemi tudományok képviselői közt sincsenek olyan nagy történetírók, akik a lét benső fejlődésével értelmeznék az eseményeket. Az adatgyűjtők (kútfőpublikálók) után az értékelő, a filozofáló történészek kora jött el, akik jobban szeretik a maguk értékfelfogása alapján „megítélni“, semmint megismerni és megérteni a valóságot. A fejlődés eszméje helyett szívesen használják a periodicitás gondolatát, ami pedig — az eddigiek alapján talán megérthető — a transzcendentizmus tipikus — mondjuk így — „fejlődés“-ideája. Ez és sok más jel arra mutat, hogy kezd kiszáradni kultúránkban az immanentizmus hite. A reformációt az a veszedelem fenyegeti, hogy üres protestálássá, vagy kongó szavakká válik, s ahol élet áramlik benne, ott az egyéni misztikának, a szektáskodásnak vagy a katolicizáló tendenciának nyit utat. A tudományban a fizika a quantum-elmélettel, s a biológia a mutáció tanával megdönteni látszik a múlt század continuitás-hipotézisét és tagadja a „*natura non facit saltus*“-elvnek az egész újkor által elfogadott igazságát.

Mindezek, s még sok egyéb tünet arra mutatnak, hogy az európai ember világnézete napjainkban csakugyan ingadozik, s a jövő a világmagyarázatban is új utakat fog mutatni.

IV. Végző eredmények.

Az eddigi fejtegetésekkel azt akartuk világossá tenni, hogy a fejlődés eszméje a valóság magyarázatának olyan *a priori* elve, amely a létnek egy sajátos értelmezéséből származik. Mert az, aki a létezőket pusztán térbeli tárgyként fogja föl, az időt is térré teszi és a fejlődést a *halmozásban*, a *cumulatio*-ban látja. Ezzel is összetettebbé lesz egy valóság, de ez még nem fejlődés. Így a közet- és hegyalakulatok téri történések eredményei, s cumulatív, nem evolutív erők művei. Igazi fejlődés, *evolutio*, azaz kibontakozás csak ott van, ahol egy meglévő egység belülről növekszik kifelé. Ezért a fejlődés — akár eredeti, akár átvitt értelemben, de mindig — csak organikus fejlődés lehet.* Emiatt szereti Aristoteles a csira megnövekedésével, s Bergson az összenyomott rúgó kirúgódásával szemléltetni. A fejlődésben is észlelhetők cumulatív változások, — hiszen anyaga is van a valóságnak, — de ezek keletkezési principiuma sem megelőző téri változásokban rejlik, hanem az organizmus mint egész magyarázza a részek kialakulását is. Ez azt jelenti, hogy a fejlődést nem a causalitással, hanem csupán az entelechiával, azaz a „tevékeny egész“ munkájával lehet megérteni. A létet ily módon a maga időbeli egységében az az ember éli meg, aki tele van a jövő gondjával és multjának a fáklyájával óhajt jövője sötétségébe bevilágítani. Ebből az alapélményből fakad az ú. n. immanentista filozófia, amely az említett irracionális élménynek fogalmi kifejezése és abban áll, hogy minden valóság része egy nagy egésznek, s az Egész, vagyis a kész, befejezett valóság benső felszültségként, mozgató eszmeeként belülről alakítja az idő folyamán a készülő, kialakuló valóságot. Ez az alakulás a fejlődés: a létnek lényege szerint *keletkezésében* való fölfogása.

Aristotelest ennek a meglátása állította Platon transzcendentizmusával szembe és ennek köszönhető az ő rendszerében az entelecheia fogalma és vele a fejlődésnek egy sajátos rendszere. De a Stagirita nem tudott teljesen szakítani a transzcendentista dualizmussal és így világképe az igazi fejlődés helyett csupán a fokozatos emelkedés gondolatával gazdagította a filozófiát. Ő még sokkal inkább görög volt, semhogy el tudott volna szakadni a lét transzcendentista és téries víziójától: az eleata gondolattól.

* Elterő felfogást képvisel Thienemann Tivadarnak különben igen tanulságos fejtegetése a *Minerva*, 1927. évf. 84—201. lapjain.

A kereszténységgel egy új ember lépett a történet színpadára, akinek egész valója a jövő gondjával jellemezhető. Ennek köszönhető, hogy a világot megajándékozta a történeti szemlélettel. A létet is az időbeliség, a történés formájában fogta fel. De az idő folyamán a közeli „utolsó ítélet” képzetével az őskereszténység is épp úgy megállította a létet, véget vetve alakulásának, akár csak a görög ember. Ezért az első keresztények minden érdeklődése a jövő gondja ellenére is, nem a fejlődő valóság, hanem az örökkévaló és az utolsó ítélet nyomán bekövetkezendő állandóságra volt irányítva. Ezért vette át a kereszténység oly könnyen a pogány görögség filozófiai fogalmait. Az új lelkületnek sem volt ez a transzcendentizmus és vele az eleata gondolat idegen, mert az ember mivoltáról vallott felfogása és az Istenhez való viszonya ugyan megváltozott, de az alakuló létet oly bevezetésnek érezte a kialakult léthez, hogy eme „vándorlás” és az örökkévalóság kifejezésére teljesen elegendőnek és igaznak érezte a lét emelkedő fokairól és örök rendjéről szóló aristotelesi tanítást. Így lettünk aztán szemtanúi annak a különös szerepnek, hogy a középkor keresztényének a szemében is a pogány Aristoteles maradt „a vezére mindazoknak, akik tudnak”. A történésellenes görög filozófiából a világot történésben látó kereszténység kiválasztotta azt a rendszert, amelyben mégis talált valami történést és ennek az alapján alkotta meg aztán a középkori kereszténység és pogányság nagy szintézisét Aquinoi Szent Tamás.

Az utolsó ítélet napját a végtelenségbe kellett eltolni annak a kereszténynek, aki a léttel szemben egy más magyarázatra vágyott. Ilyenek voltak a végest és végtelent egybeolvasztó misztikusok, akiknek vallási élménye szülte a protestáns szektákat, de ilyenek voltak az újkor német városi polgárai is, akik a lét racionalizálásának alapjául az idő végtelenségét vették. Ezeknek a gondolkodásában jutott közelebb a földhöz az Ég, a végeshez a végtelen és bennük született meg az az immanentista világfelfogás, amely a valóságot csak mint a benne rejlő Abszolútum kifejlődését tudja adequat módon felfogni. Mindez a régi világfelfogás *finitizmus*-ának a tagadása. Az *infinitudo Dei infinitudo mundi*-ra fordult, azaz a világ qualitativ mélységben és quantitativ kiterjedésben határtalanná vált. Az új ember szemében is van kezdete a világnak és vele az időnek, akárcsak elődje hitte, de míg a középkori ember határt szabott a világnak, addig az újkor embere szerint

a világ bár nem öröktől fogva való, mégis végtelen tartamú, az időben nem lehet a végét megjelölni, azaz: „*indeterminatum*“. Így érte el a Világ a végtelent, s ezzel az Istent, a transzcendens lényt, aki most már nem *túl a világon*, hanem *benn a világban* fejti ki világteremtő erejét. Az újkor egész filozófiája ezzel az immanentizmussal áll szemben a középkor filozófiájával. A megújult vallásos élmény nyomán meg kellett újulnia a filozófiának is. S aki az újkor világmagyarázatának ismerője, az előtt nem lehet titok, hogy az újkor gondolkodása tulajdonképen annak a *történeti világszemléletnek* a teljes kiépítésére törekszik, amin a középkor filozófiája és tudománya megfeneklett. E végből az újkor a régebi idők transzcendentista dualizmusának a legyőzésére törekszik és az egyetlen összefüggő világegésznek a gondolatát hirdeti a két külön világ tradicionális hitével szemben. Az újkori ember eme világnézeti meggyőződésétől a filozófia sem szabadulhat meg, amelyről jól mondja Hegel, hogy mindig „a saját kora fogalmakban felfogva“. Leibniz *monas*-a legyőzi a régi filozófia dualizmusát és nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy a monas léte lényegében történet. Ne csodáljuk tehát, ha Kant egy ízben azt mondja, hogy „az volna az igazi filozófia, amely egy dolog különféleségét és sokféleségét léte egész idején át nyomozná“.⁴²

Ilyen filozófiai világmagyarázat Hegel rendszere, amelyben az immanencia mithosza a legteljesebb kifejezést találta meg. Ez a rendszer a Világegésznek, mint Egésznek a története. Elve éppen ezért a fejlődés. Menete pedig az Abszolutumnak, a Szellemnek a fejlődése, amelynek *étape*-jait a dialektika spekulatív módszere és nem az empirikus oknyomozás tárja föl előttünk. Az empiria ugyanis mindig csak részre irányul és részt fűzhet részhez, ezzel szemben a Hegel-szabású filozófus az egész Universumról beszél akkor is, ha annak egyetlen növényéről vagy emberéről van szó. Az ő szemében „das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewissheit.“

A hegelizmus és vele a fejlődés létmagyarázó principiuma azért kapta meg oly ellenállhatatlan hatalommal az elméket, mert benne az újkor leghatalmasabb böleseleti szintézise rejlik. Ez a filozófia, s különösen a fejlődés eszméje egész tudományunkat átalakította, s még ma is ebben a forradalomban élünk. Nyomában megszülettek az ú. n.

⁴² Idézi Fischer Kuno: *Hegel. Gesch. der neueren Phil.* VIII. 1. p. 224.

szellemtudományok, mert a szellem az az immaniens lényeg, mely a dolgok mélyén él és hat. A szellem fogalma és valósága Hegel filozófiája nyomán nyert világunkban polgárjogot és lépett a dualista „lélek“ helyébe. Sőt a történetiség gondolata tudományunknak még olyan területeire is behatolt, ahol azelőtt kevés szerepet talált. A kvantitatív kauzális világmagyarázat megingása miatt beszélnek „a tudomány összeomlásáról“ (H. Dingler) és Weyl zürichi professzor egyenesen kimondja, hogy „a mai fizika mellett a materiális természet exakt törvényeken nyugvó zárt kauzalitásának a hite tovább nem tartható fenn.“ Az immanentizmus világképének a kialakulása minden vonalon még nem fejeződött be, sőt a küzdelem közte és a dualizmus között napról-napra hevesebbé válik. Nem tekinthető tehát túlzásnak Léon Brunschvicg tétele:⁴³

„A travers les deux mondes, on peut dire qu'Hegel est encore aujourd'hui le prince des philosophes, au sens où Aristote l'était pour le moyen âge; c'est le maître de la scolastique contemporaine, le grand professeur des professeurs. Il leur fournit tour à tour deux instruments: philosophie de la logique et philosophie de l'histoire.“

Hegel filozófiája valóban megtermékenyítette a XIX. század egész gondolkodását. A „szellem“ és a „fejlődés“ fogalmai, sokszor persze e fogalmak benső tartalma nélkül, pusztán külső „hüvely“ formájában, még azokba a tudományokba is behatoltak, amelyek különben igen távol állottak a hegeli gondolatkörtől.

Egészen véve pedig a fejlődés kialakult eszméje 1. egységesítő, 2. individualizáló, s 3. idealista felfogást adó elvként hatott a múlt század gondolkodására.

1. Egységesítő elv a fejlődés már annál a ténynél fogva, hogy a létnek immanentista felfogásából ered. Az immanencia ugyanis egybefoglalja az Abszolútumot és a Relatívumot, amelyek a transzcendentista dualizmusban élesen el vannak egymástól különítve. A fejlődés is egységes szempont alá fogja és egyetlen folyamatba ágyazza bele azokat az egyes valóságokat és eseményeket, amelyek különben szétesnének. A transzcendentista pluralizmus helyett így csakugyan szintetizálja a valóságot. Egy közös nevezőre hozza. Ez az elv tette így módon lehetővé, hogy az analitikus XVIII. századdal szemben a XIX. század mint a szintézis kora állhat előttünk. „Die Magie des Zeit-

⁴³ *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie Occidentale.* Paris, 1927. p. 396.

geistes, der alle Lebensäusserungen eines Zeitalters in gleiche Richtung lenkt, ist die Voraussetzung und Grundlage geistesgeschichtlicher Betrachtung“, írja J. Petersen.

A fejlődésnek ez az egységesítő szerepe érthetővé teszi előttünk, hogy ez eszme elég korán az *organizmus* fogalmával párosult. Az élő organizmus ugyanis az a valóság, amelyben legtisztábban szemlélhető az az összefüggő létfolyamat, amit fejlődésnek nevezünk. Sőt tudjuk, hogy az immanentista világfelfogás éppen az élet analógiájára fogja fel a létet, s így benne egy „more biológico“ gondolkodás rejlik. A XVIII. század perpetualizmusával szemben ez a gondolkodás hozta létre a XIX. század biologizmusát. Az organizmus az a valóság, amely Kant óta szimbóluma lett Fichte, Schelling, Hegel és a romantika valóságfelfogásának. Ezért fejlődés és organizmus csakhamar összetartozó fogalmak lettek: a szellemtudományok is mint organizmusokról beszéltek az irodalomról, az államról, a művészetéről, stb.⁴⁴

2. A fejlődésnek az organizmus-gondolattal való szintézise könnyen megmagyarázza nekünk e fogalom individualizáló szerepét is. Minden fejlődés egy organizmusnak, egy összefüggő egyednek a fejlődése. De a természetadta organizmusokon túl, a mult század gondolkodása új szintézisekből új organizmusokat, élő egységeket: individuumokat teremt és mindezeket persze a bennük fejlődőnek látott individuális szellemmel telíti meg. Így alakul ki az államok, a nemzetek, irodalmak organológiája, ahol minden állam, nemzet, irodalom, stb., külön individuummá lesz.

Ennek az organológikus felfogásnak az örököse a történetnek Spengler óta fölkapott morfológikus szemlélete. „Auch die Morphologik ist — ob sie organologisch, typologisch, physiognomisch oder sonstwie nennt — eine Logik des *Ganzen* “, mondja róla helyesen Rothacker. Itt is „an die Stelle des Kausalzusammenhangs tritt ein Ausdrucksverhältnis der Erscheinung zum Ganzen“.⁴⁵

A fejlődés organológikus magyarázatában azonban van egy benső ellenmondás. Nevezetesen ez az elv az egész lét magyarázatának elve, s organológikus formájában a létet apró egységekre, individuumokra tördeli szét. Ezt

⁴⁴ Olv. Rothacker: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Tübingen, 1920.

⁴⁵ Rothacker: *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* „Handbuch der Philosophie“, 1926. B. II. C. 90. 1.

akarja kiküszöbölni az ú. n. összehasonlító fejlődésmagyarázat, amely éppen azokat a momentumokat emeli ki, amelyek az individuális létben másokkal közösek lévén, ily módon nagyobb egységek, sőt végül egyetlen nagy egység lételetét bizonyítják. Így akarja pl. Wundt, a Völkerpsychologieban a jogról szólva „jene den Rechtsgedanken *immanenten* Gesetzsmässigkeit der Entwicklung zur Geltung zu bringen, vermöge deren alles Recht trotz der ungeheuren Verschiedenheit seiner Inhalte ein in sich zusammenhängendes und einer letzten allgemeinen Einheit zustrebendes Ganzes sieht.“

3. S mind e tudományos metódikai mozzanatokon túl a fejlődés gondolata az ideálista világnézet szellemével tölti el gondolkodásunkat. Minden fejlődés-elmélet egy nem érzéki principium felvételére kényszerül. Ez alól ennek az elméletnek elmechanizált és üressé vált formái sem vonhatják ki magukat. Az erővel és anyaggal operáló Spencer H. metafizikai agnoszticizmusa sem tagadása az idealizmusnak, s az üres idővel (*durée pure*) és az életlendülettel (*élan vital*) filozofáló Bergson az anyagot kifejezetten a nem-anyagi és nem -téri természetű életlendület mozgása „emlékének“, a szellem megtorpanásának és „üledékének“ (*residuum*) kénytelen tartani.

A fejlődés eszméje tehát még egy materialista korban is arra figyelmeztet, hogy a szellem metafizikája az igazi metafizika és a szellem filozófiája az igazi filozófia.¹

* Félreértések kikerülése végett megjegyzem, hogy e tanulmány teljes egészében az 1928. év első felében készült és az év őszén egyik egyetemi előadásomnak is tárgya volt. Kézirata pedig jóval előbb a szerkesztő kezében volt, mint mikor az *Athenaeum* múlt évi (1928. 5—6.) utolsó füzetébe megjelent Boda István érdekes tanulmányával, aminek a címe: „Immanens és transcendens ideáлизmus“. A két tanulmány között tehát nincsen semmi közösség, amit különben szinte fölösleges hangsúlyozni az olyan olvasó előtt, aki a címnél tovább is szokott olvasni.

Függelék.

Az ember a létezőt a következő formákban fogja föl:

Symbolum:	tér	idő
Világnézet:	transcendencia	immanencia
Metafizika:	reálizmus ⁴⁶	ideálizmus ⁴⁷
Tudomány-típus:	mechanika	történet (organika)
Magyarázó elv:	causalitas	teleológia
Gondolkodás-forma:	logicitás	irracionalitás
Politikai forma	monarchia	demokrácia (népszuverénitás)
Vallás:	teol. dogmatizmus	élménymisztika
Művészet:	klasszika („Vollendung“)	romantika („Unendlichkeit“)

⁴⁶ Romlott forma: pozitívizmus (agnosztikus szkepszis).

⁴⁷ Romlott forma: naturálizmus (materiálizmus).

TÖRTÉNETI ÉS JOGI SZEMLELET.

Írta: RUBER JÓZSEF.

Két ismeretszak tudományelméleti szerkezetének egybehasonlításánál a kutató, aki *ex asse* többnyire csak az egyik szakot ismeri, a lehető akribiára való legkomolyabb törekvés mellett is kiteszi magát egy bizonyos mértékű dilettantizmus veszélyének. Minthogy azonban az ilyen határjárások a végső egységek felé törő gondolkodás szempontjából igen termékenyek szoktak lenni, az ügy érdekében vállalni kell a szaktudományi bűvárkodás kompetenciájának túllépésével járó kockázatot.

A történettudomány és a jogtudomány közötti párhuzamnál ezt a veszélyt a történelem (ami alatt fejtegetéseink során nem magát a historiai történetést, hanem annak tudományát fogjuk érteni) strukturális jellege felől az újabb történetfilozófiában kialakult *communis opinio* jelentékenyen ellensúlyozza. Annyi mindenesetre kétségtelen, hogy úgy a történelemnek, mint a jognak a problémáival való foglalkozás a gondolkodásnak egy-egy tipikus irányát fejlesztette ki, van egy jellegzetesen „történeti” és „jogászi” gondolkodás, amelyeknek összehasonlítása lehetséges.

Hogy a *proton pseudos* veszélyét elkerüljük, a legelső kérdés, aminek a szemébe kell néznünk, úgy véljük az, vajjon valóban tudományelméleti problémával van-e dolgunk, vajjon a tudományos gondolkodás-e az a *tertium comparationis*, amelynek úgy az egyik, mint a másik egy-egy válfaja. Amikor a kiindulásnak erre az első nehézségére rámutatunk, nem a dogmatikus naturalizmus elfogult ítéletére gondolunk, amely a kauzális törvényszerűség egyeduralmának a jogcímén megkísérelte, hogy a történelmet a tudomány fogalmi köréből kirekessze. És nem gondolunk a Schopenhauer nyomait követő Th. Lessingnek a féligazság veszedelmes propagatív erejével ható diabolikus könyvére sem, amely szerint a történelem mint *logificatio post festum*, kiáltó ellentétben a tudomány lényegével, az emberi kedély szükségleteit szolgáló merő

önámítás. Hasonló világnézeti szélsőségek oldaláról a juriszprudencia tudományjellegét is nem egy irányzatos támadás érte, amelyek felett a tudományos közvélemény — bizonyos kedélyhullámmás után — napirendre tért. — De nem tulajdoníthatunk jelentőséget ebben az összefüggésben a gondolat azon komolyabb fogalmazásának sem, amely Spenglertől származik, és amely anélkül, hogy ezzel lesújtó értékítéletet akarna kifejezni a történelemtől mint „fiziognómiai“, „morfológiai“ karakterű, intuitív lényegű megismeréstől a tudomány jellegét megtagadja s azt kizárólag a Természet kauzális-szisztematikus magyarázata számára tartja fenn.¹

A történelem tudományjellege előttünk minden vitán felül áll. Nem tartunk a XVIII. század racionalizmusának naiv szimplizmusával, hogy „miután a történelmi művek csak azt akarják elmondani, ami történt, így olvasásukhoz kevés értelemre és gondolkodásra van szükség“ (Chr. Wolff); és nem látjuk a történelem problematikáját annyira egyszerűnek, amint azt a nagy történetírónak (Ranké) kissé önfeledt és félremagyarázható szavaiból („... die Geschichte will bloss sagen, wie es eigentlich geschehen.“) következtetni lehetne. A magunk részéről ezen a ponton azt valljuk, hogy egy annyira bonyolult és nehezen megoldható megismerési feladatokra hivatott szellemi tevékenység tudományi rangját csak annak a matematikai természettudományok felé igazodó egyoldalú tudományideálnak a kultusza teheti vitássá, amelynek tarthatatlansága napról-napra nyilvánvalóbb.²

A nehézség, megítélésünk szerint, a párhuzam másik oldalán, a jogászai gondolkodásnál jelentkezik, és pedig annak az aggálynak formájában, vajjon az a tipikus gondolkodási irány, amelyet az alábbiakban jurisztikusnak fogunk jellemezni, magára a *jogra* vagy pedig annak a tudományára, a *jogtudományra* jellegzetes-e? Ha ezt a kérdést intenciónk szerint az előbbi, vagyis abban az értelemben oldjuk meg, hogy a jogászai gondolatmenet ideáltípusa már maga a (tétéles) jog által adva van, akkor a jurisztikus és hisztorikus gondolkodási irány egybevetése csak abban az esetben jelentene tudományelméleti feladatot, ha már magát a jogot is tudománynak ismerjük el. A legújabb jogbölcselet, amikor ezt a kérdést, amely

¹ *Der Untergang des Abendlandes*. I. (1923.) 131., 187., 201. l.

² V. ö. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. 87—91. l.

számos problémának a kulcsa, ebben a legélesebb fogalmazásban veti fel, jó szolgálatot tesz.

Egyébként a szubjektív ideáлизmus ismeretelméletének világában, amelynek ez a legújabb jogbölcselet hódol, ennek a kérdésnek a jelentősége tulajdonképpen nem lenne nagy, hiszen ha igaz, hogy maga a gondolkodás az, amely tárgyait megteremti, akkor a jog és jogtudomány viszonyának a jelentősége is minimumra csökken. Ámde ez az iskola minden világszemléleti egyoldalúsága és a speciálisan jogász szemponatok iránti érzéketlensége mellett is ennek, a maga absztrakt fogalmazásában annyira akadémikusnak tetsző kérdésnek a megoldásához fűződő jogalkalmazási és jogpolitikai konzekvenciáknak a jelentőségét annyira érzi, hogy a problémának terjedelmes és nagyértékű fejtegetéseket szentel.

A jog kétségtelenül a szellemi élet megnyilvánulásaihoz tartozik, amely a társadalmi fejlődés bizonyos fokozatán az empiriát levetve, összefüggő gondolatrendszer alakjában jelentkezik, ennek folytán a tudománnyal annyi lényegbeli hasonlatosságot mutat, hogy jog és jogtudomány éles szétválasztása nehéz, gyakran szinte lehetetlen. Mindez a jognak bizonyos kettős lényegét kölcsönöz: a társadalom helyes életrendjének keresésére irányuló szellemi működés (*jus est ars aequi et boni*) és az ellentétes érdekek között döntő hatalmi szó paradox kételvűségét. Eppen ez az, ami a jog lényegébe való behatolást annyira nehézzé teszi.

Amíg a jog többé-kevésbé mindig meglevő előbbi attributumát tartjuk szem előtt, ebben a minőségében a jurisztikus gondolkodás a hisztorikussal, mint a tudomány rangját viselő szellemi tevékenység egyenlő rangú tényezője, termékeny és gondolatébresztő párhuzamba állítható.

De nemcsak diszparátnak nem mondható ezek után a két szemléleti mód, de azt sem tartjuk kétségesnek, hogy azok széles vonalon érintkeznek az axiológiai kontempláció síkjában. Úgy a történeti, mint a jogi gondolkodás értékelő attitűdje az emberi szellemnek, amelynek közös tárgya a pszichofizikai realitás, vagyis az emberi cselekvés: úgy történeti, mint jogi relációban jelentősége csak emberi magatartásnak lehet. A jurisztikus gondolkodás axiológiai alapjellege nyilvánvaló; a hisztorikus gondolkodást illetően pedig az értékmomentum jelentőségét az újabb történetfilozófia Rickert óta — bár különböző fogalmazásban —, de szinte egyértelműen hangsúlyozza. A szub-

sztrátum azonosságából folyó közös alapjelleg következtében ez a két gondolkodási irány, amelyeknek egymáshoz való közelsége a köztudatból szinte kiirthatatlan, az elválasztó fajlagos különbségek mellett, amelyeknek tárgyalására később fogunk áttérni, a lényegbe vágó egyezések egész sorozatát tünteti fel.

Az értékelés szükségképeni következménye a *szelekció*: mind a jogi, mind a történeti szemlélet csak a maga szemszögéből *jelentős* tényeket helyezi értékelésének mérlegére. A *relevantia* a jogászai gondolkodásnak közismert alapeleme, a történelmi gondolkodás szempontjából való jelentőségét Ed. Meyer kissé határozatlan formulája (historisch ist, was wirksam ist, oder gewesen ist) óta szintén általánosan elismerik: a történetírás „szelektív szintézis“.

Az *értékelés*, a *szelekció* és az *alakítás* (Gestaltung) egymásba fonódó módszertani problémáival fel vannak vetve a történelmi objektivitás és realitás bonyolult témái, ami a párhuzam folytatására nyújt módot anélkül, hogy ezek nyomán haladva, a keresett elválasztó mozzanatot feltalálhatnók.³

Rickert közismert felfogását, amely szerint a történeti gondolkodás az értékre vonatkozó (wertbezogen) jellege mellett sem jelent direkte értékelő állásfoglalást.⁴ magunkévá tenni nem tudjuk. Ennek a tisztán teoretikus értékvonatkozásnak a mibenlétét Rickert maga sem tudja elfogadhatóan kifejteni s ezen a ponton súlyos ellentmondásba keveredik.⁵ A történeti gondolkodást a jogászival egyezően kifejezetten értékelőnek kell tartanunk: a történelmi objektivitás sokat emlegetett problémájának a nyitját, ami egyébként a jogászai gondolkodásra éppen olyan mértékben kötelező, másutt kell keresni: a *sine ira et studio* követelménye nem az értékelő állásfoglalástól, hanem csupán az affektustól való mentességet, az elfogulatlanságot jelenti, ami az előbbivel semmi esetre sem azonos, még akkor sem, ha meg is engedjük, hogy az értékelő attitűd bizonyos emocionális elemet mindig rejteget, mert egy el nem hanyagolható kvantitatív különbség úgy is fennmarad.⁶

A realitás kérdésében a helyzet ugyanaz.

³ V. ö. Kornis Gyula: *Történetfilozófia*. 66., 70. Dékány István: *A történettudomány módszertana*. 15., 54., 61. l.

⁴ *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. (1924.) 65—68. l.

⁵ V. ö. id. m. 61. és 66. l.

⁶ L. erre nézve Wurzel finom megjegyzését: *Das juristische Denken*. (1924.) 7—9. l.

Sem a jogi, sem a történeti gondolkodás nem nyugszik az amorf valóság alapulvételén, aminthogy azon semmiféle tudományos gondolkodás sem alapulhat, a természettudományi sem. — Míg azonban az utóbbinak a körén belül az adottságtól való eltérés egyes jelenségcsoportok izolálására szorítkozik és csak a munkahipotézis jelentőségével bír, amelynek végső célja mégis az adott valóság magyarázata, — addig a historikus és a jurisztikus gondolkodás, hogy értékelő feladatának megfelelően, kénytelen az integrális valószerűségről eleve lemondva, a *ténybeli* valóságnak rendelkezésre álló képétől tudatosan eltérni. A történelmi fogalomalkotás útja az élményvalóság átformálásán át vezet (Troeltsch⁷). Jog és történet egyformán *ars ignorandi*.

Ami a történetírásban a rendelkezésre álló nyers adatok művészi, lényegében intuitív és irracionális alakítása, ugyanazt a szerepet játssza a jurisztikus gondolkodás sokszor tárgyalt és félreértett fikcionalizmusa: a maguk konkrét megjelenési formájában a jogászai értékelő műveletnek alá nem vethető amorf és kusza ténykomplexumok „stilizálása”. Amint a történelem minden hűsége mellett sem „sík tükör” (Ranke), de épp így nem válhatik a mult realitásának torzító tükrévé sem, úgy az igazi jogászai gondolkodás is csak másképen el nem hárítható nehézségek leküzdésére használhatja a prezumció és a fikció kétélű fegyvereit, gondosan ügyelve arra, hogy ne váljék a maga egészében szisztematikus irrealizmussá. Hogy pedig ez a két szemléleti módra egyformán jellegzetes módszer a történeti szemlélet síkjában etikai vagy esztétikai célkitűzéseket, a jogászai gondolkodásban ellenben állampolitikai érdekeket szolgál-e, vagy mind a két esetben a pragmatizmusnak bizonyos, a gyakorlati gondolkodástól elválaszthatatlan mértéke érvényesül, a tárgyalt összefüggés szempontjából közömbös.

Az egyezések áttekintése után tegyünk kísérletet a két szemléleti lehetőség eltéréseinek a vizsgálatára, amelytől az ellentétek megvilágító erejénél fogva tárgyunk megközelítését inkább remélhetjük. A távolság a kettő között a kimondott egyezések ellenére is olyan szembeszökő, hogy annak a néhánynak is alig mondható szerzőnek az egyike, aki ennek a tanulságos strukturális különbségnek a megvilágítására munkát fordított, egyenesen arra a megállapításra jutott, hogy a jogi gondolkodás a maga

⁷ *Historismus*. 40. l.

teljességében ahisztorikus. A magunk részéről kénytelenek vagyunk ezt a kérdést kissé komplikáltabbnak látni.⁸

Azoknak a pontoknak az egyike, amelyeken az újabb történetfilozófia rendszeralkotói a hisztorikus gondolkodási attitűd jellemzésében egyöntetűséget mutatnak, a történelmi gondolkodásnak „idiografikus” karaktere, vagyis a történeti Kozmosz jelenségeinek „egyszeriségére”, „individualitására”, „szingularitására” beállított volta. Hogy a használt kifejezések közül melyik a szerencsésebb, arra nézve a vélemények eltérők lehetnek; ⁹ a magunk részéről mindenesetre úgy véljük, hogy ez az egyszeriség semmi esetre sem jelenti csupán a konkrét kronológiai determinációt, amint azt Xénopol és Simmel nyomán újabban Thyssen vitatta,¹⁰ hanem egyszersmind a történelmi esemény tartalmilag jellemzett egyediségét is, s ez a formális logikai szempont a hisztorikum mibenlétén szinte csak a vele elválaszthatatlanul összefüggő metafizikai mozzanatok egyidejű áttekintése mellett vet világosságot. A *communis opinio*-t azonban ezen a ponton minden esetre követni kívánjuk és a szinte egyértelműen kiemelt individualizáló tendenciában a magunk részéről is a hisztorikus szemléleti iránynak olyan karakterisztikus jellemvonását véljük felismerhetni, amelyik tárgyunk szempontjából is döntő jelentőségű.

Kérdés elsősorban, hogy a történelmi gondolkodás individualizáló irányának a fenntartás nélküli elismerésével nem jutottunk-e ellenkezésbe azzal, amit fentebb a hisztorizáló szellemi funkciónak kimondottan értékelő jellegről kifejtettünk? Vajjon nem jelenti-e minden értékelés egy általános érvényű absztrakt értékrendszer mérővesszejének alkalmazását az egyedi konkrétumra? És vajjon nem éppen az az eszménye az igazságosság ideálja felé irányzott jogi értékelésnek is, hogy az ítélőszéke elé vitt esetet a maga egyediségében értékelje és a tipizáló, a tapasztalás szerint időről időre visszatérő *tényálladékokban* (Tatbestand) való gondolkodás, amelyen a törvényhozás technikája alapul és amelyet a megszokás folytán a jurisztikus gondolati aktusra annyira jellemzőnek tar-

⁸ „Im Rechte denken wir durchaus unhistorisch.“ L. Rothenbücher: *Über das Wesen des Geschichtlichen und die Gesellschaftlichen Gebilde*. 107. l. „Das Recht denkt unhistorisch.“ U. o. 115. l.

⁹ V. ö. Hornyánszky Gyula: *A történettudomány általános jellegről*. Minerva. III. 143. l. A szóhasználat védelmében l. Troeltsch: *Historismus*. 120. l.

¹⁰ *Die Einmaligkeit der Geschichte*. 14., 18–22. l.

tunk, még sem tartozik a jogászi gondolkodás lényegéhez? Mintha a megoldás kéneső módjára az utolsó pillanatban kisiklott volna kezeink közül és a keresett elválasztó kontúrok menthetetlenül összefolytak volna! Hiszen az a körülmény, hogy a jogászi értékelést, ha az bírói ítélet alakjában jelentkezik (ami végre is a jogászi szemléletnek csak *egyik* gyakorlati esete), bizonyos következmények kísérik, amelyek a történelmi értéktételetnél természetesen hiányoznak, a gondolati művelet struktúrájára nézve semmit sem mond.

Ezzel pedig lényegben fel van vetve a történelmi relativitás nagy témája, vagyis az a súlyos kérdés, hogy a történeti konkrétum milyen viszonyban van a metafizikai és etikai abszolútummal. Ámbár a felvetődő problémákkal leszámolni igyekeztünk, mégis ezt a kérdést, amelyik gondolatmenetünköt teljesen eltérítene, kénytelenek vagyunk nyitva hagyni és az egymásba bonyolódó gondolatmenetek útvesztőjéből kivezető fonalat egyelőre másfelé keresni. Ranke klasszikus sorai szerint „jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“: ehhez képest a történelmi szemlélet karakterisztikonját abban a tendenciában látjuk, hogy az a maga *korszak*-egységeinek egyenlő immanens értékéből indulva ki, a maga *objektum*-egységeit a saját fejlődéstörténetileg determinált értékmérőivel igyekszik megmérni¹¹ (ennek a hiánya az *anakronizmus*, a legnagyobb hiba a történelmi szemlélet síkjában); hogy ez a mozgó bázisról történő értékelési művelet általában meny nyiben lehetséges és vajjon nyílt, avagy burkolt relativizmust jelent-e, erre a kérdésre, mint jeleztük, nincsen módunkban feleletet keresni. Feladatunk ezúttal kimerül a jurisztikus szemlélet struktúrájának párhuzamba állításában, amelyről ezen a döntő ponton meg kell állapítanunk, hogy abból ez a fejlődéstörténeti — kronológiai — beállítottság hiányzik. A jogászi értékelés, ugyanis éppen ellenkezően egy, az Időben változatlan érvényűnek gondolt értékszisztéma centrumából történik még akkor is, ha az értékelés objektuma (p. egy nagymultú jogi személy jogviszonyai esetében), vagy az alkalmazott norma, amely esetleg régi eredetű, az időbeli távolság mozzanatának a mérlegelésére teret is engedne.¹² A jogászi perspektíva tehát *időmentes* beállítása, *akronisztikus*. Hogy ez az

¹¹ V. ö. Kornis id. m. 181. l. K. Mannheim: *Historismus*. Archiv. f. Socialwissenschaft u. Socialpolitik. 52. köt. 25. l.

¹² Rothenbücher id. m. 109—115. l.

időmentesség mennyiben jelent egyszersmind *időfelettséget*, ezt a kérdést a továbbiak során kívánjuk vizsgálni.

Eddigi eredményeink két egyenlő igénnyel fellépő szemléleti lehetőségnek a szisztematikus és a genetikus, vagy más szóval a sztatikus és a dinamikus perspektívának ellentétét tüntetik fel. Hogy a kettő közül az utóbbi a történelem optikája, az annyira nyilvánvaló, amennyire kérdéses, vajjon a genetikus szemléleti mód, ami magában véve üres ismeretelméleti szkémánál nem több, maradék nélküli feleletet ad-e a történelmi gondolkodás lényegére? Bizonyos mértékig igen, mert általa már félig-meddig adva van a történelem tárgyköre is: olyan értékelésre ugyanis, aminőnek a történeti perspektívát jellemeztük, nem minden objektum alkalmas. Annyi legalább is kétségtelen, hogy a történelmi értékelésnek más természetű tárgyai szoktak lenni, mint a jogászénak: a történelem „értékküszöbe” mindenestre magasabb, mint a jogé. Ismételten hangsúlyozzuk továbbá, hogy a szisztematikus és genetikus perspektíva ellentétében a hisztorikus és a jurisztikus gondolkodás divergenciájának *egyik* pontját látjuk. A felelősség s azzal összefüggésben a történeti gondolkodásban annyira vitás kauzalitás pontjain a párhuzamot folytatni lehetne, azonban úgy véljük, hogy ez a szembeállítás a jogbölcseleti hisztorizmus elnevezéssel egybefoglalt probléma-komplexum megvilágítását nem mozdítaná elő.

Amikor magunkévá tettük azt a megállapítást, hogy a jogászai értékelés (vagyis technikus nevén „minősítés”) az értékítéletek érvényének időbeli korlátozottságát nem ismerő akronisztikus és ennek következtében ahisztorikus gondolkodási attitűd, máris sejtetni engedtük, hogy hozzájárulásunkat egy olyan rezervációval leszünk kénytelenek kísérni, amely az elfogadott tétel érvényéből nagyon sokat le fog vonni. A jog Janus-arcú, a jogászai gondolkodás már érintett polaritása, amelyik annyira megnehezíti az állásfoglalást azok számára, akik minden dogmatikus preokkupáció gátlásától mentesen, a jogászai megismerés elé tornyosuló nehézségeket sem maguk, sem mások előtt el nem titkolják, ezen a ponton ugyanolyan fájdalmasan érvényesül, mint minden más jogbölcseleti témánál.

Amikor ugyanis a jogász értékítéletét a jelen síkjában a történeti determináltság szempontjából mentesen véli megalkotni, ez az értékelés a valóságban minden ellenkező lelki beállítottság ellenére is, mégsem egy az Időben izoláltan álló szilárd értékrendszer centrumából, hanem a történeti Dynamis sodrában úszó gondolatkomplexum

bázisán történik. Ezzel a paradox megállapítással egyáltalán nem a radikális, az ismeretelméleti historizmushoz kívánunk csatlakozni, nem akarjuk Spenglerrel azt vallani, hogy nincs abszolút fizika, csak az Idő folyamából feltűnő és abba ismét alámerülő kultúrák fizikáinak története, amint szerinte nem szólhatunk a matematikáról sem, csak a matematikákról.¹³ Ez a szigorúan a jogászai gondolkodás esoterius körére korlátozott tételünk egészen más problémát kíván kifejezni, mint a megismerés egész körének történeti determináltságát hirdető tanítások, csak annyit, amennyit egy régebbi szerző azokban az időkben, amikor még a jogtudomány nem volt elmélyült ismeretelméleti polémiák csatatere, úgy formulázott, hogy még a legközelebb fekvő, leginkább maguktól értetődő jogtételek sem matematikai axiómák, hanem történelmi produktumok.¹⁴ A jogász, akinek szellemi erejét elsősorban a szubszumció feladata, vagyis az a kemény probléma köti le, hogy a jogi normakomplexum kategóriáit az eldöntendő esetekre alkalmazza, s akinél, hogy az élet felett uralkodni tudjon, az állandónak elgondolt szisztéma felé való törekvés szükségképpen kifejlődik, olykor egészen más struktúrájú problémával kénytelen foglalkozni, ha — kivételesen — az alkalmazandó norma, magyar technikus műszóval ú. n. *hatályosságának* a kérdése felmerül. Ebben az esetben nem az értékelendő objektumot méri le a szilárdnak feltételezett értékrendszer egységeivel, hanem egészen ellentétes gondolatpályán haladva, éppen a fölött mond ítéletet, vajon az alkalmazandó norma történeti egy-szerűségének tartama nem mult-e el már, vagy talán még el sem érkezett? Így talál utat az egyébként sztatikára predestinált jogászai gondolkodásba az azzal kizáró ellentét viszonyában álló dinamikus momentum, a normák történeti változandóságának a tudata és nehezen leküzdhető súlyos antinómiát teremt a jogászai gondolkodáson belül.

A szisztematikus és genetikus perspektíva ellentéte nemcsak a jurisztikus szférán belül veszélyezteti az egységet, hanem zavaró hatását a gondolkodás más terein is érvényesíti, hiszen a sztatikus tendencia nemcsak a jogászai gondolkodásnak a sajátja. A két szemléleti lehetőség antinómiája ennél fogva felüti a fejét a legtöbb szellemi tudományban.¹⁵ Így hatása a művészettudományon belül is érez-

¹³ Id. m. 83., 157., 493. l.

¹⁴ Leonhard: *Zeitschrift f. deutschen Civilprozess*. IV. (1883.) évf. 545. l.

¹⁵ V. ö. Wundt: *Logik*. II. 478. l.

hető.¹⁶ A nemzetgazdaságtan és az elméleti államtudomány is nehezen találják meg azt a módszertani formulát, amelynek segítségével a multnak reájuk oly nagy beccsel bíró tanulságait a történelem autonómiájának a sérelme nélkül értékesíthetik, lényegileg ugyanazok miatt a módszertani nehézségek miatt, amelyek a jogtörténet lehetőségeit is annyira problematikussá teszik.¹⁷ Viszont az a másik oldal felől jövő kísérlet, amely oly nagy igényű diszciplinákat, mint a nemzetgazdaságtant és a politikát, sőt magát az egyetemes alaptudomány igényével fellépő pszichológiát is a palaeografiával és a szfragisztkával egy sorban a történeti segédtudományok szerény rangjára szeretne leszállítani, szintén groteszkül hat.

A jogászai gondolkodáson belül azonban az antinómia egyenesen a tragikumig fokozódik. Amíg a jogász a felmerülő esetek értékelését merőben technikai színvonalon végzi, addig a jurisztikus perspektíva sztatikus jellege, mint fentebb érintettük, merő negativum, a normák időbeli változandósága szempontjának elhanyagolása és kiküszöbölése csupán. Minél inkább válik azonban a jogászai funkció tudatossá, a gondolkodás-pszichológia leküzdhetetlen törvényszerűségei annál ellenállhatatlannabbul terelik a jogászai gondolkodást az abszolút sztatika felé. A jogász a normatartalmaknak a jogforrásokból is kitűnő és főképen interpretáció útján megteremtett belső összefüggéseibe annyira beleéli magát, hogy az ekként kikristályosodott rendszernek előbb-utóbb időfeletti érvényt tulajdonít. A jogászai gondolkodásnak ez a maximális sztatikája a *természetjog*. A természetjogi tendencia pedig, mint azt hívei és ellenfelei egyértelműen kénytelenek megállapítani,¹⁸ nem egyes korszakok vagy iskolák, nem a stoa, vagy a skolasztika, vagy az újkori racionalizmus (amelyet

¹⁶ V. ö. Tietze: *Die Methode der Kunstgeschichte*. 31–32., 99–106. l.

¹⁷ L. Stammler i. d. m. 778–779. l., aki a jogtörténet lehetőségét, ameddig jogtörténet akar maradni, csak egy ahisztorikus szisztéma égése alatt látja biztosítva. — Ellenkező értelemben J. Szekfü: *Der Staat Ungarn*. 198–199. l. V. ö. még W. Bauer: *Einführung in das Studium der Geschichte*. 142. l. Ruber József: *Timon Akos, Társadalomtudomány*. V. évf. 143. l.

¹⁸ L. erre nézve különösen Bergbohm: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. IX. 257., 295., 311., 324., 500. l. V. ö. Haymann: *Kants Kritizismus und die naturrechtlichen Strömungen der Gegenwart*. 15 l. Tönnies: *Verhandlungen des fünften deutschen Soziologentages*. 188. l. *Jus naturae expellas furca, tamen usque recurrit*.

még ma is előszeretettel neveznek a természetjog korának) sajátja, hanem a jogászai gondolkodásnak a szellemtörténet különböző szakaiban különböző erővel fellépő, de egy bizonyos mértékig mindig meglévő tendenciája.

De bármennyire is jellegzetesnek tartjuk a jogászai gondolkodásra a természetjog abszolút sztatikája felé törő, inkább burkolt, „anonim“ (Bergbohm), mint kifejezett hajlandóságát, ez mint jeleztük, csak egyik lehetősége a jurisztikus gondolkodásnak. A XIX. század eleje óta az elméleti jogtudomány a másik szemléleti lehetőségnek, a keresésében merült ki s közvetve azzal tett bizonyosságot a természetjogi tendencia kiirthatatlan öserejéről, hogy annak leküzdéséhez bármennyire is szeretették volna a kérdést az ellentáborból elintézettnak feltüntetni, újabb és újabb rohamokra volt szükség.¹⁹

A különböző zászlók alatt és különböző fegyverekkel vívott nagy küzdelem vezéralakjának úgy maximális felkészültsége, mint meggyőződésének intranzigenciája alapján Bergbohmot kell tartanunk. A jogászai gondolkodásban érvényesülő egyik, általa fenntartás nélkül elvetett irányt ő is a természetjogban véli feltalálni. Ennek lényegére nézve azonban megállapításainktól — látszólag — eltérően azt a felfogást találja karakterisztikusnak, hogy a jog a természetjogi gondolkodás szerint „puszta meggyőződésekből, eszmékből, érzelmi reakciókból áll, úgyhogy külső folyamatokra, a *történelemhez* tartozó *tényekre* vagy *ténysorozatokra*, a jognak emberek számára emberek által, munka és erő kifejtés árán történő tételezésre és szövegezésére mi szükség sincsen abból a célból, hogy ezek a meggyőzések, eszmék stb valóban kötelező jogszabályokká váljanak“.²⁰ Az egyedül üdvözítőnek vallott másik utat Bergbohm történetinek nevezi, amely „érzelmekkel és eszmékkel, mint jogot létrehozó potenciával“ be nem éri, hanem a jogot „egy valóban megtörtént, tehát történeti folyamat“²¹ rezultátumaként fogja fel. „Csak ezen az úton lesz előre meghatározott életszabállyá, így nyer erőt ahhoz, hogy az ellenszegülőt engedelmességre kényszerítse, így válik, mint sajátos jellegű hatalmas akarat, kötelezővé... Ezen az úton, amelyik pillanatnyi is lehet, sőt szigorúan véve több nem is lehet, nyeri el a jogtétel a maga pozitivitását. Az a tény, illetve azok a tények pedig, melyek a tételnek a

¹⁹ V. ö. Manigk: *Die Idee des Naturrechts*. Festgabe für Rudolf Stammler. I. I.

²⁰ Id. m. 486. I.

²¹ Id. m. 533., 541. I.

jogi jelleget kölcsönzik, mindig külsőleg észrevehetők, *megtörténtek és ez a történeti tény vagy tényt sorozat az a történelmi mozzanat, ami minden körülmények között szükséges ahhoz, hogy valami joggá válják*“.²² Ezzel az alapvetéssel, amelyet ő maga „realisztikusnak“ mond,²³ Bergbohm tanítása összhangzatosan illeszkedik a múlt és a jelen század természetjog-ellenes juriszprudenciájának öt megelőző és öt követő teóriái közé. Ezek a *fakticismus* jogbölcseletének különböző változatai: a történeti iskola tanítása a szokásjogról, amelynek metafizikai hátterét egyébként Bergbohm határozottan visszautasítja, az élelméjű Bierling elismerési elmélete, majd utána a magát (helyesen!) szociológiaiának nevező jogtudományi iskolának és Sandernek, a bécsi iskola apostatájának „Rechtsverfahren“ elmélete, amelyek mind megegyeznek abban, hogy a jog lényegét az érzékelhető külvilágban végbemenő folyamatban látják.

A kérdés ezek után az, vajjon a normatív idealitásnak és a faktikus realitásnak ez az ellentéte azonos-e a sztatikának és a dinamikának a jogászai gondolkodáson belül annyira keresett polaritásával? Igaz-e, hogy a jogi normák történeti egyszerűségét a tényleges hatályosulás jelenségeiben kell keresni? Erre a kérdésre határozott igennel merünk válaszolni!

Ami a normatív jogszemléletnek s a természetjog általunk adott meghatározásának összefüggését illeti, úgy véljük, Sander kiváló elmével megírott polémikus iratának sikerült bebizonyítania, hogy a legkövetkezetesebben keresztülvitt normatív elgondolás, Kelsen ismeretes rendszere a jogtudomány számára „sztatikus“ módszert posztulál, sőt egyenesen „radikálisan sztatikus jogi felfogásnak hódol“,²⁴ — hogy a jogi normák történeti változásainak a problémájával a lépcsőzet-elmélet beiktatása után sem volt képes megbirkózni s így a ténylegesség mozzanatát következetesen kiküszöbölő normatív gondolatmenetnek előbb-utóbb a természetjogba kellett torkolnia:²⁵ „Minden természetjog gyökere a jog normativitásának a dogmája.“²⁶ Nem véletlen, de mélyen gyökerező módszertani szükség-

²² Id. m. 546. l.

²³ Id. m. 525. l.

²⁴ Kelsens *Rechtslehre*: Eine Kampfschrift wider die normative Jurisprudenz. 32., 38. l.

²⁵ U. o. 35., 29. l.

²⁶ U. o. 55. l.

szerűség tehát, hogy a „történeti“ jogtudomány a leg-radikálisabb visszautasításra éppen a Kelsen részéről talált.²⁷

Az utolsó fennmaradó kérdés, vajjon az a jelenség-csoport, amelyet a jog tényleges hatályosulása nevének foglalkunk össze, valóban a *jog* hatályosulása-e, avagy attól különböző lényegű jelenség?

Kétségtelen, hogy a jognak, mint jelentéstartalomnak, mint noémának van egy egészen más értelemben vett valósága is; ámde ezen a csupán lényegszemlélet útján megközelíthető *fenomenológiai* valóságon kívül van a jognak egy másik, az alkalmazás és az engedelmisség tényeiben megnyilvánuló (az empirikus valóságtudomány módszereivel is megközelíthető, tehát helyesen úgynevezett) *szociológiai* valósága is; ez a két attribútum pedig ugyanannak az öremnek egy-egy oldala, amint a kétely fele útján megálló Binder, aki ezt a kérdést felveti és aki előtt egyébként a jog „Janus-arca“ nem maradt elrejtve, a két minőség hordozójának az azonosságát más helyen maga is kénytelen elismerni.²⁸

Igy lép az *érvényesség* kategóriája mellé, amely a jog szisztematikus síkjában irányadó, a genetikus síkban a *hatályosság*, mint a jog másik szubszisztenciális formája.²⁹ És míg az érvényesség szempontja a jogászai gondolkodást az „örök érvényű“ természetjog felé vonzza, addig az ellentétes irányú szemlélet pólusát Savigny, a jogbölcseleti hisztorizmus klasszikus, a jognak nyugvópontot, lezárt korszakokat nem ismerő szüntelen változásában találta meg.³⁰

²⁷ *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. VII.

²⁸ V. ö. Lask: *Rechtsphilosophie*. Ges. Schriften. I. 280. l.; Binder: *Rechtsbegriff und Rechtsidee*. 73., 145. l. és *Philosophie des Rechts*. 695., 762. l. Bindernek a fentiekthől eltérő szóhasználata, úgy véljük, a fenomenológia szónak többféle jelentéséből származik.

²⁹ Helyzetünket ezen az annyira kritikus ponton lényegesen megkönnyíti a szerencsés magyar jogi terminológia, amely ennek a fogalomnak a megjelölésére, legalább is túlnyomóan, az annyira kifejező *hatály*, *hatályosság* műszavakat használja és így lehetővé teszi az *érvény* szóban rejlő kétértelműség leküzdését, a német irodalom súlyos vívódásai nélkül is (l. erre nézve Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. 170. l., Binder: *Philosophie des Rechts*. 749. l.).

³⁰ „So giebt es auch für das Recht keinen Augenblick eines absoluten Stillstandes“, „... der organische Zusammenhang der Geschlechter und Zeitalter, zwischen welchen nur Entwicklung, aber nicht absolutes Ende und absoluter Anfang gedacht werden kann.“ — Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1814. 11., 112. l.

csak ennek a folytonos változásnak a képe óvja meg a joggal foglalkozót attól, hogy saját gondolatait ne az „általános érvény“ hamis világitásában lássa.³¹

Úgy véljük, sikerült megvilágítani és általánosságban jellemezni a történeti momentum jelentőségét a jogászai gondolkodáson belül. Elérni vélt eredményeink szerint tehát a jogi szemlélet a történetivel sem az azonosság, sem a kizáró ellentét viszonyában nem áll, hanem a történelmi szempont egyik komponense a jogászai gondolkodás bonyolult, szkematikus formulákkal ki nem fejezhető struktúrájának. Az ezen belül érvényesülő kétféle irányú szemléleti lehetőség ellentéte a maga sajátos, egymást olykor kiegészítő és ellensúlyozó, máskor pedig zavaró hatását a jogbölcelet részletkérdéseinek egész soránál érvényesíti: ezek adják a jogbölceleti hisztorizmus problémáit.

³¹ „Sobald wir uns nicht unseres individuellen Zusammenhangs mit dem grossen Ganzen der Welt und ihrer Geschichte bewusst werden, müssen wir nothwendig unsere Gedanken in einem falschen Lichte von Allgemeinheit und Ursprünglichkeit erblicken. Dagegen schützt nur der geschichtliche Sinn...“ (U. o. 115. l.)

SZEMLÉK, VITAKÉRDÉSEK, KISEBB CIKKEK.

Emlékezés a Nobel-díjas Bergsonról.

Húsz évvel ezelőtt halottam először beszélni. A párisi *Collège de France* ódon nyolcas terme furesa, vén, háttalan fapadjaival már délután 2 órától kezdve fogadta az 5 órai előadásra gyülekezőket. Háromtól négyig a rokonszenves öreg Leroy-Beaulieu már Bergson hallgatósága előtt beszélt. Négy óra után már csak a legmesszebbi fapadokon lehetett egy-két ülőhelyet kapni, de a közönség tódult az utolsó talpalatnyi állóhely megtöltéséig, a jobbról balról a katedra felé torkolló oldalfolyosók zsúfolásáig, míg a körülzárt, túlságosan magas professzori emelvénynek hátsó kis ajtaján belépett és hallgatósága fölé emelkedett a várva-várt mester, hogy megjelenésével halotti csendre váltsa a mozgékony párisi közönség morajló nyüzsgését.

— Mesdames, messieurs! —

Kis vékony ember... az anyag mind ráment itt a gondolkodásra? Élesen vonalzott sasmadár-arcú fej, vékonyra metszett ajak, de minden részlet-impressziót elnyom az egész arcon világító eleven játéku szürkés-kék szempár, megvillan egy-egy erősebb fordulónál, mikor a halk beszédű gondolat elnyújtja a szót és alig érezhetően megreszketteti az orgánumot.

Az eszmélődés, melyet ez a hang szerteáraszt, olyan, mint ködös éjszakák után a reggeli szél.

Aki nem a szakember értesült kíváncsiságával jön ide, azt is átjárja valami különös bátor tavaszi lehellet. Minden gondolat új lesz ennek az embernek a kezében. Valamikép szüzen, újszülötten lépnek elő eszmejárásának sűrűjéből ilyféle arccal: engem még nem látott senkisé.

Aki pedig megülte az iskolaviták kemény padjait és átbarangolta a rendszerek útvesztőit, az úgy érzi, hogy a kacskaringós íves folyosók homályából a szabadba lépett. Hogy amit lámpafénynél nézett, most napvilágnál látja és hogy amit faragni próbált, azt most elevenen hozzák elébe.

— *Cette manière de penser* — mondja szerényen a vékony ajak, — *elle n'est pas nouvelle*... Igen, ez a gondolkodásmód, ez az eszmélődésfajta nem új, régi ez, olyan régi mint a filozófia. A nagy mesterek mind ebből éltek. De mert elmondani nem tudták — és elmondani aligha tudja valaki — beszéltek, beszéltek és nem fogytak ki halálíg. A szó betokozta, amit mondani akartak, az okoskodások bekerítették, amit kifejtteni próbáltak, a konklúziók rákupoláztak, körülfolyosózták és az elevent nem lehetett találni sehol. Minden filozófiai „rendszer” ilyen befalazott királykisasszony ennek a különös immateriális embernek, aki ott az ódon katedrán beszél és vívja felszabadító harcát a logikába falazott intuicióért.

Minden szabadságharc vonzó, és a bergsoni filozófia varázásának főforrása itt keresendő. Egy időben divatos téma volt a párisi szalónokban, sőt a *Mercure de France* ankétezett is róla. Vajjon mi okozza ezt a minden anyagi és szellemi kasztbelieknek egyértelmű és osztatlan tódulását Bergson előadásaira? — „*Un engouement*” — mondták tömegmegvetéssel.

Az ok mélyebben van, mint azt az ankétezők keresték. Bergson valami leláncolt elevent oldott fel azzal a „*manière de penser*”-val, melynek harcosa lett. A gondolkodás termékeny alja, minden elmélet-készítések csirázó mélye, minden rendszer-alkotásnak élő indítója, a lélek intuitív munkája nála válik először oly módon kimondott öntudatossággá, hogy részt kér az intellektus túlkapásaival szemben, hogy annak szigorú börtönrácsai közül kimosolyog, hogy módszerre akar emelkedni és reformot próbál alkotni a filozófia élettörténetében.

Bergsonnak ez a történelmi szerepe; gondolatainak természetes pondusa innen táplálkozik. Minden filozófia intuitív eredetű, minden filozófus a maga egyszerű látásáról beszél, azt a küldetést járja, amivel érkezett az emberkultúrába és mondani próbálja, amit látnia adatott. Mind érzi a mondásnak s a mondanivalónak összemérhetlenségét, mind cselekszi és tűri azt a látásától való elkonstruálódást és új meg új visszamerülést, melyből a filozófia továbbadása áll. De ezt a mindennek tapasztalta tényét a maga egyszerűségében kijelenteni, belőle a filozófiai konzekvenciákat levonni, a teljesség, a bevégzett rendszer igényéről lemondani, az intuitív kutatást tudatos módszerre emelni, az intúciónak — mondhatnám — természetrajzát, evolúciós szerepét adni s ezzel a filozófiát minden gondolkodók közös feladatává téve kivenni az egyéni

önkénti konstrukcióinak korlátai közül, — ez Bergson tennivalója volt, ez az ő „message“-a, filozófiai misz-sziója.

Lehet különböző érzelmekkel fordulni e szellemi magatartás felé, a kortársak értékelése lehet a szélsőségek legtágabb intervallumában lengő, — a filozófia története nem vonhatja ki magát azon kötelezettség alól, hogy Bergsonnak megadja az őt megillető helyet a gondolatok fejlődésében. Ő az intuició önmagára eszmélésének filozófusa. Az intuició tervszerű munkába állításának, módszeres kiaknázásának, öntudatos dolgoztatásának sürgetésével új hangokból álló, új akkordot markolt a hárfán. Az intuició empirikus természetének hangsúlyozásával a tapasztaltnak a *közvetlenül* való feszítésével, azzal a hiperempirikus eljárással, mely az intuicióban utóléri tárgyát és a nyersanyag intuiciójában *téte a tète*-et tart az intellektualizmus, a gondolkodásnak korszakot alkotó nagyjaival arányos filozófiai tettet vitt véghez, melyet a történelem nyugtázni fog.

Nyugtáznia kell. Mert e cselekvésnek súlya annak konkrétumában van. Nem teoretikus kijelentések logikus egymásra építése áll itt előttünk, melyből valahol ki lehetne húzni egy téglát, hogy összedüljön. Bergson bőven illusztrált. Sőt először illusztrált, azután beszélt. Hogy pedig illusztráljon, határtalanul tanult. Valóságra éhszomjasan olvasott és lezárta a teória-gyártás szenvedélyes műhelymunkáját, feszítette a passzivitást, húzta a faragatlan valóság-felraktározást, míg önként megmozdul az egyre bővülő anyag, a tények egymásba folynak, ami részlet volt, most megszűnik leszelt darab lenni, élet módjára szerveződik a valóság elemző tanulmányaiból halomra szeldelt ismeretanyag — íme az alkotás periódusa. Könyvtárra való pszichológiát és agyfiziológiát emészt fel így a *Matière et Mémoire* előtt. Nyolc éven át olvas biológiát, fejlődést az *Évolution Créatrice* előtt, hogy azután hat hét alatt *quasi* diktandó írja meg a 400 oldalas kötetet.

— *Nous estimons qu'il y a une méthode de philosophe* — énekelik a tisztán artikulált, finom numerusú francia mondatok, — van filozófiai módszer, melyhez nem kell teremő *génie* csak komoly átadott munka, csak szigorú kritika öntudatlan elméletfoszlányok ellen, csak finomra ízelt valóság-érzék, csak nagy szenzibilitású szellemi antennák; van filozófiai módszer, mellyel nem kell felszívní az egész világot, nem kell minden dolgok rendjét

megkeresni emberaggyal, nem kell minden előttünk levőt felforgatni, minden utánunk jöhetőt lezárni, hanem szerényen és bölcsen problémát választani, megoldásainkat összeadni. Rendszerek harca helyett ebből lesz a becsületes, kereső „*échange d'impressions*“, egymást váltó, egymást javító, egymást teljesítő benyomások, melyek „kitágítják bennünk az emberséget“ és győzedelmesek a testi-lelki embersors minden nyomorán.

Ez a filozófia nem akar elmélet maradni. Bele akar nyúlni a moralitásba, meg akarja hasítani a létnek zárt, érkező és induló kapuit, kíváncsi a honnan- és hová-ra, megkérdezi, mit akarunk e planétán, a testbe kunyhózott lelkek e tanyáján, mellyel megfoghatatlan világtereket mérünk. Ez a filozófus többre tart egy testentúlra mutató „tényvonalat“ az ismeretelméletek vaskos köteteinél ez a könyvekről szóló könyvek, a fogalmakból kovácsolt fogalmak s az elméletekből faragott elméletek között az élet és a lélek létért való küzdelmét vívja; ez a filozófia a huszadik század hajnalán egy elmélyített empirizmus fegyvereivel annak az új spirituális áramlatnak váratlan zászlóemelője, melynek jegyében a század indul és mely minden régi spirituális tanításoknak újraéledésével, belső tartalmasodásával, lelki megbővülésével a század kultúrájára rányomja bélyegét. A felszabaduló élet, a jogaiba visszahelyezett lélek,⁴ a metafizikai rangját visszanyert szellemiség ereje lüktet ezekben a gondolatokban és ezt megérzi minden kultúraszomjas elme.

Ez a titka a *Collège de France* ódon terme zsúfolódásának, hol sok éven át öreg tudósok, ifjú diákok, mondaine hölgyek, kopott egyetemi hallgatónők, merengő művészek, bársonynadrágos munkásemberek adtak egymásnak Bergson gondolatainak légkörében találkozót.

Mindenki megtalálta bennük azt, amire éppen ő szomjazott. Így járnak mindig a nagy valóságértékvű gondolatok. Az élet eleven alapanyagával oly erős a kontaktusuk, hogy az emberélet minden rétegében megértőkre lelnek. Így járt Bergson az irodalomban is. Vallási, társadalmi, művészi irányzatok keresték benne apostolukat és mesterüket, holott egyik neves tanítványára, aki a katolikus modernizmusba keverte ezt a filozófiát, maga mondotta finom halk társalgási hangján: *Cette philosophie peut servir d'introduction à la religion... mais je ne suivrais pas Monsieur L. dans les conclusions qu'il tire de ma philosophie...*“

Nem szerette ezeket a ferdítéseket, sokat panaszkot-

dott — más mesterek tárgyalása alkalmából — a tanítványokra, kik elmerévitik, eltorzítják, eltúlozzák és abszurdumra viszik mesterük gondolatait. De sorsát nem kerülhette el. A modernista írók vallási felfogásuk kútfejét találták benne, pedig gondolatai a maguk empirikus eredetiségében voltaképen az egyházi tradíció által szentesített vallási gondolatoknak adnak új és erős filozófiai támasztékot. A szindikalisták mozgalmuk megokolását látták benne, holott filozófiája sokkal szilárdabb talajt kínál a morális individualizmusnak. A művészek az új szélsőséges irányok filozófusát sejtették benne, holott metafizikája mélyén a klasszikus művészet védelme és igazolása él. A kifeszültségű fantasztikus filozófólók szerették volna a maguk igazolására kisajátítani, a formális gondolkozás erősei pedig elmondták antiintellektualistának, keleti képzelgőnek, álmodozónak, filozófiai szépírónak, holott kevés szigorúbb, mélyebb, nehezebb és keményebb munkát kívánó filozófus mestere volt ennek az árja kultúrának, mely a huszadik század reprezentáns filozófusául Bergson a porondra állította.

Odaállította, tudomásul vette cáfolta és rajongott érte, hallgatta és szidalmazta, magyarázta és kítágadta, de nem emésztette meg. Bergson arányai túlnőnek korán. Ez a szerény ember ezzel tisztában van. Még él, de már elhallgatott. Nem ír, nem beszél. Azt mondta egyszer: „A filozófusnak legalább is oly fontos kötelessége tudni, mikor hallgasson el, mint tudni mit kell mondania.“

A *Collège de France* öreg nyolcas termében ma Bergson helyén az a modernista filozófus ül, akit a mester „nem követne minden konklúzióba.“ Az „engouement“ elült, a heves reakciók elálltak, a bálványozók és cáfolók elesenededtek. A könyvtárra menő Bergson-irodalomnak világosszavú kórusvezetője betegen ül a rue-vital-i házban s derült nyugalomban nézi mint válik műve történelemmé, — nem írott szóvá, hanem a jelenben élő s a jellel futó, fejlődő történelmi valósággá.

„Aki tudja, hogy alkotása él, az felül áll az emberhordta dicsőségen“ — s a hallgató mester nyugodtan pihenteti tollát. Megízlelte az alkotás örömét, a teremtő munka diadalmas szele végigzúgott az életén. Nem nevével, gondolataival írta tele a kultúrát, melyben született. Nem vett el semmit, csak adott, nem rombolt, csak élesztett, növesztett, virágoztatott. Félremagyarázták százszor, s kistehetségű fiatalok diadalmasan cáfolták abszurdummá torzított gondolatait. Megkönyékezték a félig értő rajon-

gók, kimondatlan szavait is előre jóváhagyó bálványozók. Azoktól el nem kedvtelenítve, ezektől el nem kábítva, minden komoly ellenvetést szigorú mérlegre téve, minden rokonszellemű átértést hálásan köszöntve ment egyenesen céljai felé. A formális vitákat, a rendszer-cáfolatokat kevésre tartotta, de mélyen becsülte a gondolkodó felé forduló *sympathie intellectuelle*-t, melyet egy ízben a személyiségről szóló pompás előadás-sorozatának záradékában így köszönt meg hallgatóságának: *pour le professeur, elle est une véritable collaboration*.

Abban az időben már szociológia- és morálkönyvéhez gyűjtötte valóság-anyagát. Az Einstein-probléma azonban levítte gondolkodását az előre rajzolt vágányról, a *Durée et Simultanéité* megszületett, de a nagy morálkönyv még vár sorára.

E nélkül is korszaknyitó az az „egy-két probléma-megoldás“, melynek ez a tiszta értékítéletű ember filozófiáját nevezi. „Ezek sem mind megoldások, — szokta mondani, — nem apodiktikus bizonyosságok, hanem metafizikai tény sorok mentén talált valószínűségek, melyeknek összefutása sejteti, merre kell keresnünk tovább.“

Ez a „tovább“, — a nyílt kutatásmezőkön hagyott bátor lépésnyomok, — a valóság erejének mélységes tisztetétől áthatott kézvonások, — ez Bergson névaláírása a földreküldött gondolkodók vendégkönyvében.

Ha majd régi fogalmakban akarják megformulálni azt a metafizikai tettet, melyet ez a szignatúra jelent, azt fogják róla mondani: az első ember, aki az empirizmust olyan mélyre vitte, hogy megtalálta onnan az utat a legtisztább és legalapozottabb spiritualizmus felé. Ez az eredmény két oldalról érték az emberiség magasabb rendelkezését kereső filozófia szempontjából. Érték az empirizmusnak, mert kétségtelenül megállapítja, hogy az emberi megismerésnek csak egyenes úton kell törnie saját forrásai felé s eljut az anyagon túl s az anyagon felül valóságos szellemi lét megismeréséhez. Érték a spiritualizmusnak, mert diadalmas illusztrációja annak, hogy a minden elfogultság nélkül kereső, mondhatnám üresen induló, a filozófia lelkiszegénye módjára valóságsszomjas kutatás a metafizikai tapasztalatiság útján kerül a spiritualizmus szolgálatába. Ha majd századunk messze multba mélyed s a kultúrtörténet elregisztrálja, mint az emberi gondolkodás spirituális irányzatának természetes győzelmét az előző divagációk után, Bergson neve úgy fog szerepelni, mint e szellemi visszahatásnak metafizikai hangadója.

Dr. Dienes Valéria.

A szám fogalma és a tiszta logika.

A tiszta logika finom megkülönböztetései és szempontjai bizonyára éreztetni fogják hatásukat, a szaktudományok fogalomrendszerének kialakulásában is, különösen olyan ágakban, melyek a logikához közelfekvők, vagy vele éppen határosak. A szám fogalmának megvizsgálására is ez a szempont indított bennünket. Előre bocsátjuk a fogalom szónak kettős értelmezését: a tiszta logikait s az alkalmazott logikait vagy gondolkozástani. Az előbbi szerint a fogalom — vagy fogadjuk el rá a logizma nevet — tárgyának változatlan tartalmú, teljes értelmi képe, amely örökidőktől fogva ilyen, illetve az idő kategóriája nem is alkalmazható rá; tiszta időtlen érvényességi mozzanat.

Ezzel szemben az alkalmazott logikában a fogalmak bár önmagukban szintén befejezett értelmi képek, tartalmuk a tárgyról való ismereteink szaporodtával mégis bővülhet s így fogalmaink egyre tökéletesebb jelentésű értelmi képei lesznek tárgyuknak. Hasonlattal azt mondhatnók, hogy ezen értelmi képekből végtelen mennyiségű áll egymás háta mögött, melyek mind többet és többet jelentenek a tárgy lényegéből s gondolkozásukban úgy tükröződik vissza ismereteink gyarapodása, hogy egyre hátrább álló képet teszünk a tárgy helyébe. Nem is kell említenünk, hogy a tiszta logikában ez teljesen lehetetlen, mivel az összes képek eggyé, az utolsóvá olvadnak össze. Az alkalmazott logikában ismereteink gyarapodása így is kifejezhető: az első benyomásnak szinte intuitív értelmi képétől haladunk a tökéletes fogalom (notio) felé s ez természetesen sorozatos ítélet-alkotással történik. A tiszta logikában az ismeretgyarapodás nem ilyen irányú, jellege nem konstruktív, nem *föltalálás*, hanem inkább *fölfedezés*, mintha már eleve elkészített hálózatról fejtenők le a ráborított takarót. Ez a különbség a tiszta logikusok mentalitásából is kitetszik, amennyiben minden racionalizmusuk mellett is nem a Descartes—Spinoza-féle iránnyal élnek magukat rokonnak, mint inkább a Sokrates—Platon—Leibniz gondolkozási móddal. E különbség alapján ki kell mondanunk, hogy a tiszta logikai ítéletben nem is az ismeretgyarapító jelleg domborodik ki, mint a gondolkozásban, hanem bizonyos szintelen azonossági vagy legalábbis egyenlőségi relációvá süllyedt kapcsolat, éppen azért, mivel alanya is, meg állítmánya is a tárgy lényegét kimerítő teljes értelmi kép. Például hozhatnók fel a következő aritmetikai egyenlőséget $5 = 3 + 2$.

Itt most előre megfelelünk egy lehető ellenvetésre. Azt mondhatná valaki, hogy állítmány gyanánt az alanyhoz nemcsak a teljes faji fogalmat lehet kapcsolni, hanem például csak magát a genus proximot vagy a fogalom egyéb tartalmi mozzanatát, mi meg előbbi megállapításunkban — úgy látszik —, mintha csak az elsőre lettünk volna tekintettel s ennek alapján mondtunk véleményt a logikai tételről. Eljárásunk azonban jogos, mert a kitűzött kérdésünknek megfelelően ez vezet legegyszerűbb úton a matematikai fogalom felé, vagy ha

szabad előbbi hasonlatunkat folytatni, az egymás háta mögött levő képek közül ez szólít elő mindig hátrább és hátrább állót, szerencsés esetben talán a legutolsót; míg az egyes jegyecskék összerakosgatása, mint végeszakadatlan folyamat, úgysem teszi a fogalmat tökéletesen befejezetté.

A logika nehéz helyzete a fogalmi kérdések tisztázásánál abból adódik, hogy ilyen teljes tartalmú értelmi képünk, logizmánk nagyon kevés van. Mindamellett könnyíthetünk a nehézségen azzal, hogy utalunk az egyes dolgok logizmáira. A logikusok legszívesebben nyúlnak a matematikához, melynek fogalmai aránylag az összes tudományok közül a leghatározottabbak, legtisztultabbak. Akármelyik használatos kézikönyvet felüthetjük, illet olvasunk benne: „Teljes fogalmaink csak a matematikában és a jogban vannak, a matematikában azért, mert ott a fogalom elménk alkotása, a jogban pedig mi adunk tartalmat a fogalomnak.“ (O sesquipedalia verba!) Ennek alapján tehát a logizmakat is a legnagyobb reménnyel a matematikában kereshetjük. Ezzel szemben rá kell mutatnunk arra, hogy teljes fogalomról vagy a logizmáról szóló követelésünket egyetlen egy szoros értelemben vett matematikai fogalomnál sem találhatjuk meg, kivéve a logikától kölcsönzöttet, amelynek pl. a nagyobb, kisebb stb. relációfogalmak.

Vizsgálódásunkban eszorítkozzunk a „legtisztább matematikai ágra“ az aritmetikára, sőt ennek is legbefejezetebbrek velt fogalmát választjuk: a pozitív egész számét.

Az egész szám definiálásával, vagyis fogalmának meghatározásával nagyon sokan próbálkoztak és látszólag egyszerű is a kérdés. A sok-sok kísérlet közül csak a tárgyunkhoz legszorosabban fűződőkre térünk ki. Egy kiváló modern logikai könyvben olvassuk a következő meghatározást: „A szám voltaképen csak viszonyt jelent, t. i. azt, hogy az egymásután szempontjából a tárgyak a kezdőponttól (az egysegtől) számítva, a hányadik helyet foglalják el“ és „pl. a 4 jelenti azon viszonyt, amelyben a negyedik helyen levő tárgy úgy a harmadikhoz, mint a másodikhoz és az elsőhöz áll“. (Pauler: Logika. 50. és 51. l.) E meghatározásra még majd visszatérünk, de már most kell utalnunk arra, hogy az egész szám fogalmának igen kis mozzanatát: csupán a sorrendbe illést öleli föl. Még a nagy Natorp is palástolhatatlan gyermeki örömet érez, mikor az ötről megállapítja, hogy az nemcsak $3 + 2$, hanem $2 + 3$ is egyúttal. Már mélyebben lát a probléma nehézségébe Boutroux: De l'idée de loi naturelle könyvecskéjének III. fejezetében, hol a matematikai fogalmakat a tiszta logikaiaknál egy fokkal már komplikáltabbaknak tartja. Bennünket éppen ez a komplikáltság érdekel.

Kétféle szempontból is megvizsgálhatjuk a problémát: 1. nem lehet sem a számnak, mint olyannak kimerítő fogalmát vagy definíció-

ját megadni, 2. de ugyancsak nem lehet külön-külön az egyes számok két sem.

A matematikus olvasónak még élénk emlékezetében élhet D'Hilbert kolosszális munkája, melyet akadémiánk által is kitüntetett klasszikus könyvébe sűrített össze „Grundlagen der Geometrie” címmel. Kiváló matematikusokból egész gárda alakult, hogy a fundamentális munkát az aritmetika területén is végrehajtsák, sőt az a veszély fenyegetett, hogy az aritmetikát a logika egy ágává szorítják össze. Munkásságuk ismertetése egyrészt szakkérdés lenne, másrészt ma nem is aktuális és itt csupán az egész szám definiálásában kifejtett erőfeszítéseik érdekelnek bennünket. A legalaposabb fejtegetések oda konkludáltak, hogy az u . n. matematikai teljes indukció nem más, mint az egész szám definíciója. Vagyis, ha tételünk érvényes $n-1$ esetre és ebből be lehet bizonyítani n esetét is, s ha ugyanakkor az egységre is érvényes, akkor a tétel minden egész számra igaz. Ez volna ím a definíció.

Azt meg kell hagyni a logikusoknak, hogy meghatározásuk, vagy számfogalmuk eleget tesz a fogalom univerzális jellegének, mert csakugyan az összes egész számokra érvényes, de nem elégíti ki a tartalmi szempontot — vagy ha valaki a számban csak puszta relációkomplexumot lát —, nem érteti meg a szám strukturális bensőjét. Itt van mindjárt az oszthatóság kérdése, hogy csak egy fontos mozzanatot említsünk. Minő lényeges körülmény például, hogy minden szám vagy prím-szám, vagy összetett s erről egy szót sem hallunk. Ugyannyira, hogy az az ellenvetés, amit már annakidején Poincaré és Brouwer támasztott a definíció belső elégtelensége miatt, t. i. hogy intuíciót rejtget magában, a mi szempontunkból csak másodlagos. Mi a meghatározandó objektumra tekintettel tartjuk fogyatékosnak.

Mindamellett' el kell ismernünk, hogy jobb definíció még máig sincs, de nem is lesz soha, mivel az egész számnak kimerítő fogalmát megadni lehetetlen. Hiszen ez az aritmetika befejezését jelentené!

Ha ezek után áttérünk az egyes számok „kimerítő” fogalmának vizsgálatára, ott még mostohább viszonyokra lelünk. Az egyes számok fogalma ugyanis sokkal szövevényesebb valami, mint hinnők. A legyökeresebb félreértés valószínűen onnan ered, hogy a számot — különösen a nem matematikus gondolkodók — merőben formális fogalomnak hirdetik. Jól van, elismerjük, hogy a dolgok valamelyes formái tulajdonsága szűli, de ezek a formai mozzanatok a számban egészen sajátos szerű strukturális tartalommal válnak, úgy, hogy a számfogalomnak ismét vannak formai és tartalmi elemei. Analógia gyanánt valahogyan a zene lényege kísért, melyben szinte a forma válik tartalommal s akaratlanul is eszünkbe juttatja Leibniz szellemes megjegyzését az aritmetika és a zene kapcsáról: *Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis numerare se animi.*

A Pauler-féle Logikában talált definíció — amint már említettük is — csak az egymásutánra van tekintettel. Mondhatnók, nem a tőszámok, hanem a sorszámok foglalkoztatják. Az ilyen számfogalomalkotásban valamikép ott lappang a megszámlált *tárgyak* gondolata is. Nem tud tőlük teljesen elszakadni. Pedig ha nem genetikus, hanem pusztán tartalmi szempontból tekintjük a szám fogalmát, ez bizony nagy fogyatékos! Ha pl. összeszámolok vagy sorba állítok négy darab golyót, akkor a „4” az összeszámlálás után a golyókkal kapcsolatban álló gondolat lesz és nem a négy önmagában. Ez nagyon vértelen kis számfogalom és nem is mond róla majdnem semmit, pl. ilyeneket: hogy önmaga felének a négyzete, hogy egyenlő az előtte és utána álló két szám összegének és különbségének a hányadosával, hogy a kettővel olyan viszonyban van, hogy $2^4 = 4^2$ stb. és még felsorolhatnánk számtalan jegyett, melyek pedig mind hozzátartoznak a 4 fogalmához. Egyébként igényeink teljesüléséről mindaddig nyugodtan lemondhatunk, míg mondjuk az ismert II. Fermat-tétel nyílt kérdés marad Mert az mégis csak végzetes körülmény, hogy a 2-höz mint hatványkitevőhöz akad olyan „a, b, c” számcsoporthoz, hogy

$$a^2 + b^2 = c^2,$$

de már a 3-hoz, 4-hez nem és bizonytalan, hogy akad-e még bármilyen „n” egész számhoz. Ez már csakugyan lényeges különbséget állít a „2”, meg a 3, 4 stb. közé.

Ha valaki ezzel szemben azt választja mentségül — ami valószínűen meg fog történni —, hogy ez nem a „2” hatványkitevőn múlik, hanem a hatványozás műveletén, vagyis azt akarja mondani, hogy az operáció ebben az elvi kérdésben mérvadóbb, mint amiken végrehajtottuk, az olyan pragmatista zamatú talajra téved, hova a tiszta logika harcosa nem követheti. A számoknak a műveletekkel szemben — ide sorozva még magát a számlálás műveletét is! — logikai függetlenségük, prioritásuk, sőt ha nem fenyegetne a félreértés veszedelme, azt mondanók: ontológiai prioritásuk van! Ez nem az az eset, mint pl. a háló szeme, mely tulajdonképpen egy lyuk, tehát semmi és csak a határoló hálósálak révén nyer „létezését”.

A számok igenis — bár valami egészen különös és csak rájuk vonatkozó létezési mód szerint — önmagukban fennálló szinguláris érvényességek, egymástól lényegesen elütő tartalommal. Szinte azt kell mondanunk: logikai egyedek és nem az aritmetikai operációk kereszteződései. Azt elfogadjuk és hangsúlyozzuk, hogy az operációk lényegükbe vágó kapcsolatokat létesítenek köztük, sőt mi több, hogy az összes lehetséges relációk mintegy elkészítve, a számokkal együttesen egy egységes időfölötti érvényesség-komplexumot alkotnak, de számfogalmaink tökéletesedése éppen ezen érvényességek időbe lépéseinek *vég szakadatlan* sorozatával történik, ez aztán a fogalom tárgya és tar-

talma közt — bármennyire egyjellegű elmealkotások is — a távolságot örökre fenntartja. Logizmaálmunk tehát szertefoszlott.

Még csak egy megjegyzést! A filozófia történetében a legtisztább szám-racionalisták kétségkívül a pythagoreusok voltak.* Nem lehetetlen, hogy náluk is az emberi szellemnek sokszor megdöbbentően mély megsejtésével állunk szemben és hogy számimádatuk az annyiszor lesajnált kabbalájuk ellenére komoly és értékes talajból sarjadzott.

Kiss Kázmér dr.

* Erdemes megjegyezni, hogy ők már vallották a számoknak említett individualitását, ha egészen más alaptól kiindulva is.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

DR. J. SAUTER, *Baader und Kant*. Jena, G. Fischer, 1928. — XIII + 607 l.

Baaderről eddig keveset tudtunk. Úgyszólván csak annyit, hogy Schelling hatása alatt álló „theosophus“ volt, aki Jakob Böhme nyomán különösen arra törekedett, hogy a „természet“ és a „kegyelem“ világa között párhuzamosságot állapítson meg. (Heinze—Ueterweg.) Sauter e sok szorgalommal s bámulatos eruditióval megírt könyve ezzel szemben Baader gondolatvilágában eddig nem is sejtett mélységeket tár fel. Azáltal, hogy ez érdekes bölcselő törekvéseit Kantra való folytonos vonatkozásában ismerteti, új reliefet ad romantikus irányának, melyet a német idealizmus rendszereivel való kapcsolatok feldolgozásával is plasztikussá tesz.

Kantban szerzőnk elsősorban *platonikust* lát, kinek az „ideákról“ szóló tana filozófiájának lényeges alkotórésze. Fő érdeme éppen az, hogy az idealisztikus álláspontot az angol szenzuálizmus, elsősorban Hume ellen diadalra vitte, kimutatván, hogy egyetemes érvényű apodiktikus ítéletek érvénye östényének tana kiindulópontja minden mélyebb bölcselkedésnek.

Baader is platonikus, ki az antik és a középkori idealizmus tételeit Kant tanításával összhangba iparkodott hozni. Előbb a természettudományok, majd a társadalmi diszciplínák és a kultúrproblémák vizsgálatának reformján dolgozik. Ez utóbbi révén azonban túlhalad Kanton s egy theisztikus szellemfilozófia körvonalai alakulnak ki gondolkodásában. Hatását azonban meggátolta iratainak rapszódikus volta.

Baader bölcséletének három alapgondolata van. Az egyik, hogy minden megismerésnek pozitív és legfőbb elve a „Cogito, ergo sum“, melyet Descartes „cogito, ergo sum“ tételével éles ellentétben fejt ki. Alaptanítása, hogy csak azáltal ismerhetünk, hogy Isten megismer (gondol) bennünket. A második fundamentális tétele az, hogy minden lét és gondolkodás egy abszolút és ősi életben gyökerezik; a harmadik pedig „az élet trilogiája“, vagyis a lét, élet és megismerés háromsága. Az *élet* filozófiáját iparkodott legmélyebb alapjaiban kifejteni s ez teszi törekvéseit ismét aktuálisakká.

Szerző fölöttébb érdemes munkát végzett, midőn a katolikus gondolkodás és a német romantika amaz érdekes szintézisét, melyet

Baader bölcselete képvisel, — a feledés homályából kiemelte. Sorba veszi logikáját, ismeretelméletét, metafizikáját, vallásbölcseletét, antropológiáját, társadalomtanát s végül nyelvfilozófiáját és esztétikáját s minden ponton oly sokoldalúan tárgyalja azok témáit, hogy műve a szisztematikus bölcselet szempontjából is igen figyelemre-méltó. Igen kíváncsú volna, ha a Baaderéhoz némileg hasontörekvésű *Anton Guntler* gondolkodása is ily szakavatott megvilágításban válna korunk számára hozzáférhetővé.

Pauler Akos.

BARTÓK GYÖRGY: *Böhm Károly*. Budapest, Franklin, 1928. 166 lap.

Igen hasznos munkát végzett Bartók György, a filozófia szegedi professzora és Böhm Károly tanszékének mai örököse, amikor ebben a kis könyvben megírta mestere életét és fő vonásaiban eliben állítja filozófiai rendszerét. A mai idők ugyan nem nagyon kedvezők a kantianusoknak, még ha Fichte szellemében értelmezik is a kanti eszméket és a német idealizmus gondolkodói közül még Hegelnek alakul ma a legnagyobb suiteje. Maholnap kantianusnak lenni a fórumon nem lesz dicsekedni való álláspont, de talán éppen azért még nagyobb szükségünk van e könyvre, ahol egy ízig-vérig Kant eszméivel telített filozófus szellemi vonásai rajzolódnak elénk azokon a lapokon, amelyekre a mester leghívebb tanítványa meleg szeretettel és meggyőződéssel igyekezett felvázolni a kiváló gondolkodó egyéniségének és tanításának vonásait.

Böhm gondolatainak és a tőle vett hatásoknak nem az első ismertetése ez a mű. Alig két évvel a mester halála után már nyilvánult a tanítványok hálás szeretete abban a hatalmas három kötetben, amely „Böhm Károly élete és munkássága“ címmel 1913-ban jelent meg. Böhm hatásának tiszteletreméltó jeleivel találkoztunk itt, s a mű egyes tanulmányai a magyar bölcseleti irodalom maradandó becsű alkotásai közé tartoznak. De az egész munka sokkal inkább a szakemberek számára készült és sokkal nagyobb mértékben ama gondolatok felé fordult, amelyek Böhm filozófiájának az indítására születhettek meg, semhogy a nagyközönség szélesebb rétegeibe elvihette volna a kolozsvári professzor eszméinek és rendszerének ismeretét. Bizonyosan ezt érezte az előttünk fekvő kis könyvnek az írója is, mikor e munkájának a megírására vállalkozott.

Bartók György már régebben is úgy mutatkozott be, mint akinek eleven érzéke van a magyar gondolkodás multja iránt, s Böhm lábainál növekedvén filozófussá, egészen természetes, ha szeretné azt a megbecsülést és tiszteletet másokban is meggyökereztetni, ami benne él Böhm alkotásával szemben. S Böhm ezt a szándékot meg is érdemli a hálás tanítvány részéről. Hiszen ő volt az, akinek több-kevesebb sikerű naiv próbálkozások és becses kezdeményezések után először sikerült nálunk olyan bölcseleti rendszert alkotnia, amellyel nem kel-

lett többé szegyenkeznünk nálunk sokkal nagyobb nemzetek és a spekulatív gondolkodásra jobban rátermett népek előtt sem. Mikor a hűszéves, ifjú pozsonyi teológus elhatározza, hogy teljesen a filozófiának szenteli magát, s azért akar dolgozni, hogy Magyarországnak is legyen egy önálló filozófiai rendszere, — s elhatározásához hozzáteszi: „ezt el kell érnem, kerüljön bármibe, vagy meg kell halnom“, talán maga sem volt vele tisztában, hogy milyen nagy dologra tett komoly fogadást. Az egész magyar szellemi világnak szerencséje, hogy e fogadást a férfinak sikerült valóra váltani, s ezért megérdemli, hogy emlékezetét ne lepje be közöttünk a feledés nehéz homokja. Én nem vagyok böhmista és nagy szkepszis él bennem e magabízó rendszer végső elvei iránt, de csodálattal vagyok eltelve a benne rejlő nagy dialektikus elmélet, konstruktív erő és nem utolsósorban a magyar észnek jó és rossz sajátosságait oly híven feltüntető sajátosságai iránt.

Jól tudom, hogy egy filozófiai rendszert kívülről, egy más „álláspont“-ról megérteni nem lehet, s teljesen osztom Bartóknak e könyve utolsó, szép és igaz fejezetében kifejezett azt a meggyőződését, hogy „Böhmhöz eljutni csak Böhmön keresztül lehet: más utakról érkezve és idegen szemszögből tekintve filozófiájának részleteit, értetlenül fogunk megállni előttük s azt hisszük, hogy Böhm-ben van a hiba, holott magunk torlaszoljuk el az odavezető utat.“ Szerzőnk álláspontjára helyezkedve, el kell ismernünk, hogy helyesen és híven rekonstruálja előttünk Böhm rendszerét és meg tudja éreztetni olvasójával e rendszernek egy főgondolatból való kisarjadását. Azonban mégis szeretnénk volna, ha néhol jobban kidomborítja Fichtének, sőt Hegelnek Böhmre gyakorolt hatását. Rámutat ugyan ezekre, de nem hangsúlyozza eléggé. Szerintem ugyanis Böhm sokkal inkább fichteánus, mint kantianus, bár filozófiájának ízig-vérig ismeretelméleti beállítása, amit mindig kiemelt, kétségtelenül kanti örökség. Örömmel láttam volna azt is, ha Böhm filozófiája nagyobb világnézeti és történeti háttérrel kap; Bartók célja ugyan szemmel láthatóan se nem történet, se nem bírálat, hanem az első magyar filozófiai rendszer ismertetése volt. Ezt a feladatát elmélyedő megértéssel és odaadással oldotta meg. Művén állandóan valami meghatottság és emelkedett páthosz vonul végig, ami jól illik a kitűzött célhoz. Régebbi műveihez képest dikciója igen sokat javult: nyoma sincs rajta annak az itt-ott avultas szólásoknak, amely idegenszerűen hangzott a magyarországi ember fülének.

Erénye, hogy fel tudja kelteni vonzalmunkat Böhm emberi személyisége iránt is, de második fejezete, ahol Böhm gondolkodásának kialakulását az Ember és Világa I. kötetének megjelenéséig vázolja. zavarosnak mutatkozik. Igaz, hogy még nagyon zavarosak azok a gondolatok is, amikről szólni kell. Ezekre talán maga Bartók sem fogja azt mondani, hogy megértésük körül bennem van a hiba, s magam torlaszoló el magam előtt az odavezető utat.

Apró szeplőkről nem illik beszélni akkor, ha egy munka egésze általában jó benyomást kelt az olvasóban, de mégsem hagyhatom szó nélkül, hogy a 21. lap szerint Böhm a valóságnál két esztendővel előbb halt meg. Itt ugyanis háromszor olvashatjuk, hogy 1909 májusában hunyt el, holott eddig úgy tudtam, hogy ez a halál 1911 májusában következett be. S nem egészen világos előttem, hogy mi jogon szerepel a 35. lapon a racionalizmus mint „harmadik evangélium”? Ez az elnevezés ugyanis már — Bartók tudja legjobban — igen régi idők óta egészen másra van lefoglalva, s így még, ha Böhm eredeti kifejezése, akkor is zavaró valami. Ugyancsak zavar az 59. lapon kétszer szereplő „teológiai” sajtóhiba a helyes „teleológiai” szó helyett.

Egészben véve azonban csak örülnünk kell e kis könyv megjelenésének, s azt kívánjuk, hogy nyomában a magyar filozofálásnak Böhmnél kisebb alakjai is vajha hozzájutnának egy ilyen odaadó és megértő historikushoz. Mert a magyar gondolkodással való foglalkozás, ha nem nyújt is a filozófia klasszikusaihoz fogható okulást és gyönyörűséget, mégis csak a mi kötelességünk, s ha Bartók példája követésre talál, ez sem lesz előttünk legnagyobb részében *terra incognita*.

Nagy József.

ALFRED ADLER: *Menschenkenntnis*. Leipzig, Hirzel. 1927.

A könyv gyakorlati, mondhatnók szinte szociális célt szolgál: pszichikailag jobb életformára akar mutatni a rossz helyett, mely jobbat a *közösségnek* való használásban, mint az egyén számára egyetlen szerencsés lelki magatartásban jelöli meg. Az egyes ember társadalmi tevékenységében és magatartásában mutakozó hiányokat pedig az egyén pszichikailag téves állásfoglalásában keresi és a tévedések felfedése által akarja előmozdítani az egyednek jobb beleilleszkedését a társadalmi összefüggésbe.

A *korai gyermekégből* származik az ember életstílusa, mely igen gyakran lehet káros és zavaró az élet követelményeivel szemben, annál is inkább, mivel az emberek egymás megítélésében is tévednek, emberismeretünk a mai életmód *izoláltsága* folytán többnyire felmondja a szolgálatot.

A lélek Adler szerint *támadó, elhárító, biztosító és védelmi szerv*, melynek életeleme a *mozgás*, életét *cél* irányítja, miáltal *egységet* nyer. Az egyéniséget és jellemet nem tartja velünk születettnek és változatlanoknak: a psziché reakciói sohasem véglegesek.

A természet szempontjából az ember *kevésbé értékes lény* (?), mely épp ezért a *bizonytalanság* és *megrövidítettség* érzésében folytonos ingert kap az *alkalmazkodásra*, előnyös helyzetekről való előzetes gondoskodásra.

Az ember továbbá szükségszerűen *társas lény*, ezért feladata a közösség munkájába való beleilleszkedés. Önmagunk és környezetünk számára balsorsot és balsikereket jelent előbb-utóbb, ha a hatalomra,

az érvényesülésre való törekvés életünk célja a közösség szolgálata helyett. A hatalomra való törekvés a gyengeségnek, alábbvalóságnak, elégtelenségnek érzéséből származik: helytelen értékelése önerőnknek és hibás célkitűzés, melynek oka a szervi gyengeség, a helytelen nevelés és a társadalmi berendezkedés nyomása, tehát még a gyermekkorból származik.

Ha egy embert meg akarunk ismerni, nem elég *egy* adatot tudnunk annak pszichikai megnyilvánulásai közül, hanem legalább *két* állásfoglalás ismerete szükséges: egyik a korai gyermekségből, másik a jelenből és a kettőben mutatkozó *közös* tendencia lesz az illető egyén életiránya.

Adler emberismeretének főértéke nem ez általános gondolatokban, hanem a könyv részleteiben van, melyekben érdekes, sok tapasztalatot feldolgozó és hasznos tudásanyagot találunk a hatalomra való törekvés megnyilvánulásaira vonatkozólag a lelki élet különféle területein. Így pl. a szórakozottság, lustaság, életunalom, hiúság, irigység, féltékenység, fősvényesség, félelem, bánat stb. a hatalomra-törekvésnek, az öröm és szimpátia pedig a közösség iránti érzésnek lehetnek megnyilvánulásai.

A könyv főgyengéjének azt a naiv *intellektualizmust* tartjuk, mely feltételezi, hogy a helytelen életirányt a puszta *felvilágosítás* megjavíthatja, hogy tehát „az erény tudás”. Kár továbbá, hogy a szerzőnek világnézetileg meg nem felelő jelenségeket (pl. vallás) vagy elhallgatja, vagy felületesen tárgyalja és félremagyarázza.

Noszlopi László.

KELSEN HANS: *Az államélet alapvonalai*. Fordította: Moór Gyula. Szegedi Tudományos Könyvtár. 3. köt. XIII + 90 l. Szeged, Városi Nyomda. Ára 5 P.

E munka Kelsennek, a kiváló osztrák jogfilozófusnak a nézeteit foglalja röviden össze; lehetővé teszi, hogy Kelsen igen nagy terjedelmű és jórésztben polémikus műveinek áttanulmányozása nélkül is tiszta képet nyerhessünk egész rendszeréről. A kitűnő, szakavatott kézből eredő magyar fordítás azok számára is hozzáférhetővé teszi ezt a napjainkban igen sokat emlegetett és vitatott író, akik az igen nehéz és elvont német szöveggel megbirkózni nem tudnának. Az államtan és államfilozófia kapcsolatainak számos forrása áll tisztán előttünk e munkában, melyet — kellő kritikai állásponton — tanulsággal forgathat az is, aki hasonló terjedelmű könyveket átlagos tartalmuk megszokása folytán már elkerülni szoktak. Kelsen mindenütt tanulságos író; érdeme az is, hogy végletekig visz minden álláspontot, saját tévedéseiben pedig láthatóvá teszi ellenfelei érveit is.

ÉMILE BRÉHIER: *Histoire de la Philosophie*. Librairie Félix Alcan.

Bréhier professzor, a Sorbonne híres plotinista tanára, a francia tudományos irodalomnak érezhető hiányát pótolta, amikor egy teljes filozófiatörténet kiadására vállalkozott. A kiváló szerző ehhez a vállalkozáshoz magával hozta hatalmas klasszikus műveltségét, a tudományos szakirodalomban (németben is, ami a francia kultúrszférában nem magától értetődő) teljes jártasságát és mint jellegzetesen francia erényt: a minden tömörsége mellett való világos, áttekinthető előadási modorát. Az itt kiemelt érdemek bizonyára nem fogják meglepni azt, aki Bréhiernek a stoáról írt két jeles könyvét („La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme“, s különösen a „Chrysippe“), valamint a Philóról írt alapvető munkáját („Les idées philosophiques et religieuses de Philon le juif“) ismeri. (Tudományos pályája elején Bréhier a német szubjektív idealizmussal is foglalkozott, ami nem érdemtelen lélektani előzménye mai újplatonikus tanulmányainak.)

Az előttünk levő filozófiatörténet két 3—3 részkötetből álló kötetre van tervezve, amelyből eddig az első kötet jelent meg. Az első részkötet az ion bölcselőktől az Aristoteles utáni iskolákig, a második alexandriai Kelemenig s Origenesig, a harmadik a renaissance-szal bezárólag tárgyalja az emberi gondolkodás történetét. A közzétett tervezet szerint a második kötet a modern filozófiáé lesz, amelynek XVII., XVIII. és XIX. századbeli fejlődését fogja a következő három részkötet elénk állítani.

Véleményünk szerint maga az a tény, hogy szerző az Aristoteles utáni iskolák megalakulásától Origenesig terjedő, kb. 7 évszázadot egy részkötetben: 360 lapon tárgyalja, akkor, amikor az Origenestől Bacon és Hobbesig terjedő 14 század gondolkodásának szintén csak egy részt, azaz 260 lapot juttatott, — egy új és érdekes filozófiatörténeti értékelést jelent. E megítélésnek ahhoz a részéhez, amely a közép- és újkori filozófiára vonatkozik, nem kívánunk hozzászólni (véleményünk szerint az arab filozófiával is kissé mostohán bánt el a szerző), de kiemeljük annak a jelentőségét, hogy a hellénizmus kora Bréhiernél már az emberi gondolkodás termő, újat adó korszakai között szerepel. Fokozza e tény jelentőségét, hogy Bréhier e kornak ma egyik legkitünőbb ismerője. Különösen figyelmébe ajánljuk az olvasónak a második rész VI., VII. és VIII. fejezetét (a Kr. u. első két század általános jellemzése; az újplatonizmus; hellénizmus és kereszténység), amelyekben a szerző mesterkézre valló biztonsággal foglalja össze az idevágó újabb kutatások — quorum magna pars ipse fuit — eredményeit.

Bréhier előadási módja észrevehetőleg mindenütt szintézisre törekszik. Szinte azt mondhatnók, hogy az egyes gondolkodók őt csak mint koruk kultúrproblémáinak kifejezői érdeklik. Innét van, hogy a különböző tanok ismertetésében lehetőleg a lényeg visszaadására szorít-

kozik és sem nem értékeli, sem nem interpretál. A szintézisre viszont kitűnő alkalmat adnak neki az egyes fejezeteket bevezető és rendszeren „caractères généraux de la période” címet viselő fejezetek, ahol Bréhier megadja azt a politikai, gazdasági, művészet- (esetleg vallás-) történeti hátteret, amelybe azután az egyes gondolkodókat behelyezi. Ezek a nagy szakismerettel s emellett tömören megírt fejezetek nagy értékei a könyvnek, amely főleg egyetemi hallgatók használatára van szánva, akik a szigorlatok előtt egy minden korszakra kiterjedő, exakt filozófiatörténeti szemlélet kialakítására nem vállalkozhatnak.

E speciális célra való alkalmasság nem jelenti azonban azt, hogy ez a munka nem volna több annál, aminek a szerző túlszerűen maga nevezi: elemi kézikönyv, útmutató a filozófia óriási multjában. Bréhier annyi új összefüggést, új szempontot s a fejezetek végén oly kitűnő, modern bibliográfiát ad, hogy a könyve komoly filozófiai műveltséggel bírók számára is, különösen a közkedvelt Überweg—Heinze kiegészítéseképpen, hasznos és tanulságos olvasmány. *Techert Margit.*

ZWEIG: *Tolsztoj. Fordította: Sajó Aladár.* Budapest, Franklin. 1928. 167 lap. (Kultúra és Tudomány.)

Érdekes essay, amelyet az olvasó feszült figyelemmel kísér elejétől a végéig. Zweig arra vállalkozik, hogy megértesse velünk Tolsztoj életének és egyéniségének lelki kettőszakadását, s magyarázata ezt hihetővé is tudja tenni. Abból indul ki, hogy hőse külső és belső mi-voltában arra termett, hogy a valóságnak mindenkinél hívebb felfogója és szerelmese legyen. Egy író sincs, aki gazdagabban tudta volna könyveiben tükröztetni a valóságot, mint Leo Nikolajevics és senki se élvezte mohóbban és mélyebben a valóságot, mint a fiatal Tolsztoj. De ez az elpusztíthatatlan őserő ijedt rémülettel torpant meg a halál gondolata előtt, s ötvenéves kora táján, a férfiúi vitalitás tüntével oly kétségbeesett bizonyossággal látta meg ennek a közeledését, hogy megrokkant bele az egész lelki élete. Elfordult tehát a földtől és erőszakosan a szellemiben kívánt lebegni, holott ez az ország alapjában véve mindig idegen maradt a számára. De az volt a tragédiája, hogy emberi gyöngeségek és családi kötelékek miatt sohasem tudott teljesen szakítani ezzel a földi világgal, s ennek következtében — minthogy lelkében mindig becsületes volt — rossznak, aljasnak és hazugságnak érezte azt a létet, amelyet ettől kezdve mégis folytatnia kellett a gyöngesége miatt. Külső mázként hordozta magán az orosz muzsik rekvizitumait, holott ennek belülről fakadó szimbólumokként kellett volna rajta megjelenni. Végül legalább a halálában akart igaznak és színjátszás nélkül valónak mutatkozni. Innen utolsó napjaiban hazulról történt elmene-külése. De még ez sem sikerült neki úgy, ahogyan szeretete volna. Építő akart lenni, s Zweig nagyon helyesen mutat rá, hogy senki sem tett annyit a régi rend aláaknázására és lerombolására, mint Tolsztoj, miután az élet örömei közül megtért az evangéliumhoz. Életének tragé-

diája csodálatos bizonyossága annak, hogy mily korlátok közé van szorítva még a fölemelkedésünk is és hogy mennyire nem vagyunk urai annak a hatásnak, amelyet embertársaink létünk szemléletéből nyernek. Gorkij Maxim egyszer a legemberibb embernek mondta Tolsztojt, s ez reája a legtalálóbbs elnevezés. Születésének százados évfordulója újra feléje fordította az érdeklődést, s aki szeret elemelkedni e különös nagy ember létének az értelmén, az Zweig essayjében jó eszmekeltő olvasmányt talál.

N. J.

VARGA BÉLA: *A subsistentia fajai*. (Adatok a hyparchológiához.) Bpest, 1928, 80 lap. (Akadémiai Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből, III. kötet, 4. szám.)

Pauler Ákos „Bevezetés a filozófiába“ c. művének 204. pontjában A hiparchológia feladatát abban jelöli meg, hogy a szubszisztencia módjait 1. lehető teljességükben kifejtse és egymástól elhatárolja, 2. e fennállásmódokat igazolja, s 3. hierarchiájukat megállapítsa. E program megvalósítására vállalkozik az előttünk fekvő értekezés, amelyben a szerző ritka világossággal, éles analitikus elmével és kellő filozófiai képzelettel kísérli meg ennek a finom és bonyolult problémának a felfejtését. Vizsgálódásaiban a fenomenológia módszerét követi és kellően ki tudja aknázni más irányú gondolkodóknak (Russel, Bauch) hasznosítható kutatásait is. Kritikus józansága megóvjá őt a fenomenológusok túlzásaitól, s így sikerült olyan művet alkotnia, ami sokban hozzá fog járulni a fogalmak és a filozófiai terminusok tisztázásához. Értekezését éppen ezért örömmel fogadják mindazok, akik a filozófiai kutatás óriási területén tájékozódni kívánnak.

Varga meggyőző fejtegetéseinek az eredményeként a szubszisztencia fajai gyanánt a létezés (exisztencia), a reláció és az érvény állanak előttünk, amelyek tipikus módon a realitáson, az értéken és az ideán jelennek meg. Ezzel kapcsolatban jellemzi a fizikai és pszichikai valóságot, s nagyon találó megjegyzései vannak az empiria határait túllepő szellemiség mibenlétének a leírására.

A relációkat úgy mutatja be, mint amelyek nem mellékes, esetleges vonásai a tárgyakkak, hanem konstitutív alkotó részei. Szerinte tagok (dolgok) nélkül nincs ugyan reláció, de tagok sincsenek reláció nélkül. Ebben a részben alkalma nyílik szerzőnknek, hogy kellő megvilágításba helyezze azt a felfogást, mely a Windelband—Rickert-irányzat hatása alatt úgy tekinti a valóságot és az értéket, mint két egymástól idegen területet. Ezt a dualizmust — amit különben Böhm Károly is hirdetett — mesterkéltnek tartja, amely nem fedi a dolgok valóságos természetét. A szám-reláció átvezeti aztán szerzőnket, akár csak Platont, az ideák világába: az érvény birodalmába. Értekezésének ez a része a legsikerültebb és a legjobban meggyőző. Pauler principium classificationis-elve szolgál neki gondolatébresztőül ebben a fejezetben,

mikor az ideát úgy állítja elénk, mint azt a végső fundamentumot, amelyen a reláció és az individuális dolog egyaránt megállhatnak. Az idea — úgymond — „tartalmának teljes homogeneitásánál, abszolút egyszerűségénél fogva a legvégső és a legbiztosabb alap, amelyre az emberi tudás a dolgok természetének alapján eljuthat“. Az egyetemesnek vele rokon megnyilvánulását látja még Varga (igen helyesen) a törvényben és az elvben. Idea, törvény és elv az egyetemeset láttatják meg velünk és így az igazságot pillantjuk meg bennük. Mivel pedig érvényesnek lenni annyi, mint egyetemesnek lenni, az érvény nem külön faja a szubszisztenciának, hanem általános formája lehet mindenfajta szubszisztenciának.

Igy aztán V. B. a szubszisztencia hierarchiáját a valóság, majd a különböző relációk következtében létesült tartalmak, s végül az igazság egymás fölé boltozódó síkjában találja meg. Leghalványabb a legfelső réteg, leggazdagabb a középső és legteljesebb a legalsó: a valóság rétege.

Az egyes szubszisztencia-fajok alkatát pedig az idő, a tér és az individualitás tényezőivel próbálja magyarázni. Ez a dedukció azonban még további elmélyítésre szorul.

Egyes apró szépséghibákra: ellenmondásokra, kis kisiklásokra (pl. hogy az érzéki világnak Platónnál nem $\mu\eta$ $\delta\upsilon$ hanem $\delta\upsilon$ az elnevezése) rá lehetne a kritikának mutatni, de ezek az egész értekezés értékét nem változtatnák meg. Egészben véve derék és becsületes teljesítmény az, amit a szerző ebben a munkájában végzett.

Nagy József.

HAZAI ÉS KÜLFÖLDI FILOZÓFIAI IRODALOM 1928-BAN.

I. Hazai irodalom.

Összeállította: *Gáspár Ilona dr.*

- Szt. Agoston* elmékedései. Ford. Eöri János. Tata, Hess és Végh ny. 303 l.
- Bartók György*: Böhm Károly. Franklin. 166 l. (Kultúra és tudomány. 64.)
- Böhm Károly*: Lélektan és logika. Középiskolák használatára. Átdolg. Tankó Béla. Bp. Scholtz. 132 l.
- Csengődy Lajos*: A lélek halhatatlansága. Bp. Scholtz Testv. 150, 2 l.
- Dembitz Agost*: Pszichotechnika az ipar szolgálatában. Bp. Orsz. Ipar-egyes. kiad. 14 l.
- Fábri Károly*: William James. Pécs, Dunántúl-ny. 56 l. (Specimina dissertationem facultatis phil. r. hung. universitatis Elisabethinae Quinqueecclesiensis. 6.)
- Feldmann Sándor*: Idegesség és ösztönélet. Bp. 1927. Novák. 140, 2 l.
- Goitein Zsolt*: A relativitás filozófiája és a pszichológia metafizikája. Bp. Comptoir-kiad. 38, 2 l.
- Heller Farkas*: Ethikai tudomány-e a közgazdaságtan? Bp. 1927. Szt. István Akad. 20, 2 l.
- Horváth Barna*: Természetjog és pozitivizmus. Bp. M. Társadalomtudományi Társ. 37 l. (Társadalomtudományi füzetek. 9.)
- Horváth Sándor O. P.*: Katholikus közélet. Erkölcsbölcseleti tanulmányok. Bp. Credo. 56 l.
- Lechnitzky Gyula*: A nemzeti génusz. Bevez. a nemzeti élet filozófiájába és a nemzeti életbölcseletbe. Bp. Bethlen Gábor Szövets. 198, 2 l.
- Ligeti Sándor*: Az erkölcs keletkezése és fejlődése. Dicsőszentmárton, Szerző. 154 l.
- Nánácssy László Dezső*: Halhatatlan-e a lélek? Bp. 1927. Neuwald. 17—40 l.
- Németh Gyula*: Akadémiánk és a keleti filozófia. Akadémia. 18 l.
- Notter Antal*: A bölcselet és a jogtudomány. Kalocsa, 1927. Árpád ny. 12 l. (Klny: Religió.)
- Pálosi Ervin*: Budapest kriminalitása és moralitása az 1900—1925. években. 1927. Szfv. Stat. Hiv. 4, 108 l.

- Prohászka Lajos*: Vallás és kultúra. Ziegler filozófiája. Eggenberger. 93, 1 l. (Minerva-könyvtár. 13.)
- Rácz Lajos*: A történelmi materializmus és a vallás. Miskolc, Magyar Jövő. 121 l.
- Renan, Ernest*: Marcus Aurélius és az antik világ vége. Ford. Salgó Ernő. Bp. 1927. Dick: VIII, 459, 1 l.
- Szücs-Szomor Lajos*: Tacitus mint tömegpszichológus. Bp. Pallas ny. 1. Elméleti rész. 89 l.
- Tavaszi Sándor*: Mi a filozófia? Cluj-Kolozsvár, Minerva ny. 68 l.
- Tóth Béla*: Rousseauista politikusok. Eggenberger. 46 l. (Minerva-könyvtár. 15.)
- Váradi Béla*: Benedetto Croce újabb esztétikai művei. Franklin ny. 41 l.
- Varga Béla*: A subsistentia fajai. Akadémia, 80 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. 3. köt. 4. sz.)
- A mai közszellem pszichológiája. Kolozsvár, Minerva. 43, 1 l. (Minerva-könyvtár. 9.)
- Varga Károly*: A bűn vallási, erkölcsi és jogi szemlélete. Bp. Bethánia ny. 158 l.
- Vértesi Frigyes*: A lelki béke pszichológiája. Pécs, Dunántúl ny. 208 l.
- Kritikai megjegyzések Nagy József két könyvéről. Pécs, Hala-dás ny. 32 l.
- Vida Imre*: A neveléstudomány történetbölcséleti vonatkozásai. Buda-pest—Karcag, Kertész J. 207, 1 l.
- Völgyesi Ferenc*: Lelki gyógy mód a szervi és kedélybetegségek-nél. Bp. Viktória ny. 218 l. (Lélek és természettudomány. 5.)
- Zolnai Béla*: Balassi és a platonizmus. Bp. Eggenberger. 64 l. (Minerva-könyvtár. 14.)

II. Külföldi irodalom.

- Abderhalden, Hrsz.*: Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik. Gotha, L. Kotz. 5. Jg. 1. H. 64 l.
- Achelis, Werner*: Das Problem des Traumes. Stuttgart, J. Püttmann. 39 l. (Schriften zur Seelenforschung. 20. Bd.)
- Adler, Alfred*: Menschenkenntnis. 2. verb. Aufl. Leipzig, S. Hirzel. VII, 230 l.
- Althaus, P.*: Leitsätze zur Ethik. Erlangen. R. Merkel. IV, 81 l.
- Arbeits- und Berufspsychologie*. Hrsz. u. mit e. Vorw. vers. von Fritz Giese. Halle, C. Marhold. VII, 231 l. (Handbuch d. Arbeitswissen-schaft. 5. Bd. 1. Tl.)
- Arnim, Hans von*: Eudemische Ethik und Metaphysik. Wien, Holder—Pichler—Tempsky. 63 l. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissen-schaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. 207. Bd.)
- Astrow, Wladimir*: Rudolf Maria Holzapfel, der Schöpfer des Panideal. Jena, E. Diederichs. 73 l., 4 mell.

- Baade, W.:* Allgemeine Einführung in das Gesamtgebiet der Psychologie. Hrsg. von R. Strohal. Leipzig, J. A. Barth. XII, 168 l.
- Baerwald, R.:* Zur Psychologie der Vorstellungstypen mit bes. Berücks. d. motor. u. musikal. Anlage. 2. unveränd. Aufl. Leipzig, J. A. Barth. X, 444 l. (Schriften d. Gesellschaft f. psycholog. Forschung. 18—20. H.)
- Baeumker, Clemens:* Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Hrsg. von Martin Grabmann. Münster i. W. Aschendorff. VII, 284 l. (Beiträge zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie des Mittelalters. 25. Bd. 1/2. H.)
- Baumgarten, Franziska:* Die Berufseignungsprüfungen. München, R. Oldenbourg. IX, 742 l.
- Bavink, Bernh.:* Die Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie. Berlin, O. Salle. 1. Bd. VIII, 121 l. — 2. Bd. VIII, 174 l. (Mathematisch. naturwissenschaftlich-techn. Bücherei. 17—18. Bd.)
- Becker, E.:* Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens. München, Duncker u. Humblot, VII, 82 l.
- Fr. W. J. Schelling. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. 20 l. (Philos. u. pädag. Arbeiten. 1 Reihe. 6. H.) (Friedrich Mann's pädag. Magazin. 1184. H.)
- Bechterew, W.:* Die kollektive Reflexologie. Vorw. von Paul Plaut. Halle/Saale, C. Marhold. 66 l. (Beiträge zur Massenpsychologie. 2. H.)
- Benrubi, Isaac:* Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich. Leipzig, F. Meiner. VIII, 530 l.
- Bergmann, E.:* J. G. Fichte der Erzieher. 2. erheblich verm. Aufl. Leipzig, F. Meiner. XVI, 391 l. (Die grossen Erzieher. 11. Bd.)
- Beyer, Alfr.:* Schulung des Denkens. Leipzig, Quelle u. Meyer. VII, 234 l.
- Binswanger, L.:* Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart. Berlin, J. Springer. VI, 112 l.
- Blüher, Hans:* Philosophie auf Posten. Ges. Schriften 1916—1921. Heidelberg, N. Kampmann. 269 l.
- Bojinoff, Assen:* Ist eine Metaphysik des Absoluten möglich? Sofia, H. Pole. 148 l.
- Boos, Roman:* Das auferstehende Goetheanum. Dornach, Philosophisch-Antroposophischer Verlag am Goetheanum. 38 l.
- Borries, Kurt:* Kant als Politiker. Zur Staats- u. Gesellschaftslehre d. Kritizismus. Leipzig, F. Meiner. VII, 248 l.
- Bó Yin Rá:* Brevier des Werkes von Bô Yin Râ (d. i.: Josef Anton Schneider.) Eingel. u. zsgest. von Rudolf Schott. Leipzig, R. Hummel. 243 l.
- Böhm, Benno:* Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Leipzig, Quelle u. Meyer. VIII, 318 l.

- Bössenecker, Chr.*: Gnomon philosophiae. Leipzig, G. Lunkenbein. 100 l. (Lunkenbeins theolog. Bücherei. 2.)
- Bradley, Francis Herbert*: Erscheinung und Wirklichkeit. Übers. Fr. Blaschke. Leipzig, F. Meiner. XXVIII, 536 l.
- Brentano, Franz*: Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein. Leipzig, F. Meiner 1. T. Wahrnehmung, Empfindung, Begriff. Hrsg. von Oskar Kraus. XLVIII, 191 l. (Brentano: Psychologie [vom empirischen Standpunkt]. 3. Bd.) (Philos. Bibl. 207. Bd.)
- Bruder Konrad*: Die philosophischen Elemente in den opuscula sacra des Boethius. Leipzig, F. Meiner. IV, 86 l.
- Bruni, Aretino Leonardo*: Humanistisch-philosophische Schriften. Hrsg. u. erl. von Hans Baron. Leipzig, Teubner. XL, 243 l. (Quellen zur Geistesgeschichte d. Mittelalters u. d. Renaissance. 1. Bd.)
- Brunner, Const.*: Materialismus und Idealismus. Potsdam, G. Kiepenheuer. 196 l.
- Brunner, Peter*: Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza. Heidelberg, C. Winter. XII, 139 l.
- Bühler, Ch.*: Kindheit und Jugend. Leipzig, S. Hirzel. XX, 307 l.
- Bühler, Karl*: Abriss der geistigen Entwicklung des Kindes. 3. verb. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 144 l. (Wissenschaft u. Bildung. 156.)
- Büschler, G.*: Nietzsches wirkliches Gesicht. Zürich, A. Rudolf: 75 l.
- Carnap, R.*: Der logische Aufbau der Welt. Berlin-Schlachtensee, Weltkreis-Verl. XI, 290 l.
- Scheinprobleme in der Philosophie. U. o. 46 l.
- Christmann, Fritz*: Biologische Kausalität. Tübingen, Mohr. IV, 111 l.
- Christonius, Jakob*: Die Metaphysik des Lebens oder die Legende des Verklärten, der bei Gott ist, vor Anbeginn dieser Welt. 2. durchgestaltete Ausg. Dresden, C. Reissner. XXXI, 123 l.
- Cohen, Hermann*: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Hrsg. von Görland u. Cassirer. Berlin, Akademie-Verl. 1. Bd. XVIII, 570 l. — 2. Bd. XIII, 503 l.
- Cohn, Jonas*: Führende Denker. 5. Aufl. Teubner. 118 l. (Aus Natur u. Geisteswelt. 176. Bd.)
- Comte, A.*: Aufruf an die Konservativen. (Appel aux conservateurs.) Übers. Eduard Lippmann. Neufeld/Leitha, E. Lippmann. XXXIX, 135 l.
- Croner, Else*: Die Psyche der weiblichen Jugend. 4. Aufl. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. 92 l. (Mann's Pädag. Magazin. 996. H.)
- Conze, E.*: Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. F. Meiner. V, 72 l.
- Dacqué, Edgar*: Leben als Symbol. München, R. Oldenbourg. V, 254 l.
- Delius, Rud.*: Hegel. 79 l. (Reclams Univ. B. 6849. Nr.)
- Deunert, Eberhard*: Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur. Eine Einführung in die Geschichtsphilosophie Berdjajews. Leipzig, Buchh. Klein. III, 97 l.

- Dessoir, Max*: Die Kunstformen der Philosophie. Berlin, Preuss. Druckerei-, u. Verl. A. G. 31 l.
- Donales, Otto*: Neue philosophische Betrachtungen und dichterische Gestaltungen. Zeitz, J. Brettreich. XI, 183 l.
- Dreus, Arthur*: Lehrbuch der Logik. Berlin, G. Stilke. XI, 544 l.
- Driesch, Hans*: Der Mensch und die Welt. Leipzig, E. Reinicke, X, 135 l.
— Philosophie des Organischen. 4. Aufl. Quelle u. Meyer. XV, 402 l.
- Donat, J.*: Antologia. 6. ed. Innsbruck, F. Rauch. VIII, 259 l.
- Edwards, W. H.*: Die Tragödie Eduard VII. Eine psycholog. Studie. Berlin, Mauritius Verl. 350 l.
- Eilfeld, H.*: Lebenstiefen. Düsseldorf, Westdeutsche Verlagsdruckerei. 136 l.
- Eisler, Rudolf*: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin, Mittler u. Sohn. 2. Bd. L—Sch. Weitergeführt u. vollendet durch Karl Roretz. VII, 780 l.
- Einführung in die neuere Psychologie*. Hrsg. von *Emil Saupe*. 2. u. 3. Aufl. Osterwieck a. H., A. W. Zickfeldt. VII, 426 l. (Handbücher d. neueren Erziehungswissenschaft. 3. Bd.) Ism. Athenaeum.
- Elert, Werner*: Zur Geschichte des kriegerischen Ethos. Leipzig, A. Deichert. 20 l.
- Ellis Havelock*: Der Tanz des Lebens. Übers. von E. Schumann. F. Meiner. XV, 307 l.
- Ephraim, Fritz*: Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten. Berlin, J. Springer. 1. Tl. V, 134 l.
- Fahsel, Helmut*: Ehe, Liebe und Sexualproblem. Freiburg, Herder. IX, 142 l.
- Fechner, G. Th.*: Über die Seelensfrage. 3. mit d. 2. übereinstimm. Aufl. bes. von Eduard Spranger. Leipzig, L. Voss. XIV, 239 l.
- Federn, K.*: Das aesthet. Problem. Hannover, A. Sponholtz Verl. 142 l.
- Feldkeller, P.*: Verständigung als philos. Problem. Erfurt, K. Stenger. 203 l.
- Feldmann, J.*: Schule der Philosophie. 2. verm. Aufl. Paderborn, F. Schöningh. XV, 523 l.
- Fellin, Jakob*: Die Willensfreiheit. Zur Bibliographie des Problems. Graz, Leuschner u. Lubensky. 158 l.
- Fischer, Heinrich*: Über den Einfluss von Hemmungen auf den Ablauf willkürlicher Bewegungen. Göttingen, Akadem. Buchh. 107 l.
- Fischer, Hugo*: Erlebnis und Metaphysik. München, C. H. Beck. 219—439 l.
— Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit. München, C. H. Beck. VII, 336 l.
- Fischer, Kuno*: Diotima. Die Idee des Schönen. Leipzig, Reclam. 356 l. 6902/6905. Nr.
— Geschichte der neueren Philosophie. Gedächtnis-Ausg. Heidelberg, C. Winter. 4. Bd. Immanuel Kant u. s. Lehre. 1. Tl. Entstehung u.

- Grundlegung d. krit. Philosophie. 3. Aufl. XX, 669 l.
- Fischer, Wilfried*: Unser Ja und unser Nein zur Welt. Bethel b. Bielefeld, Gnadauer Verl. 14 l.
- Fischer—Mampoteng, Fr. C.*: Menschsein als Aufgabe. Heidelberg, N. Kampmann, 133 l.
- Flake, O.*: Die erotische Freiheit. 1—5. Aufl. Berlin, S. Fischer. 115 l.
- Forel, A.*: Kleine Philosophie für jedermann. Aus d. Franz. Plottke. Dresden, Kaden u. Co. IV, 126 l.
- Franck, O.*: Der Weg zur Wirklichkeit. F. Meiner. VII, 199 l.
- Frankenstein, C.*: Molitors metaph. Geschichtsphilos. Berlin, Reuther & Richard. 139 l.
- Freund, H.*: Psychotechnik. Berlin, G. Stilke. 80 l. (Betriebswiss. Bücher. 7. Bd.)
- Freyer, H.*: Theorie des obj. Geistes. 2. durchges. u. teilw. veränd. Aufl. Teubner. III, 153 l.
- Friedländer, P.*: Platon. Berlin, W. de Gruyter. 1. Platon. Eidos, Paideia, Dialogos. IX, 278 l.
- Frost, W.*: Hegels Ästhetik. München, E. Reinhardt. 121 l.
- Fürst, J.*: Grundriss der empirischen Psychologie und Logik. 21. Aufl. (Neubearb. von Joseph Beck's Grundriss der empirischen Psychologie u. Logik. 20. Aufl.) Stuttgart, A. Bonz u. Comp. XIII, 209 l.
- Fürst, W.*: Was ist die Welt? Bern, P. Haupt. 105 l.
- Gehler, P.*: Theor. Psychologie. Dresden, Zahn u. Jaensch. 16 l.
- Geiger, M.*: Zugänge zur Ästhetik. Leipzig, Der Neue Geist Verl. VIII, 158 l.
- Geiger, Th.*: Die Gestalten der Gesellung. Karlsruhe, G. Braun. 145 l. (Wissen u. Wirken. 48. Bd.)
- Geismar, Ed.*: Sören Kierkegaard. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 3. T. Lebensphilosophie. 251—346 l.
- Germar, E.*: Raum und Zeit in der menschl. Seele. Stuttg. Orient-Occident-Verl. 136 l.
- Giese, Fritz*: Psychologie der Arbeitshand. Berlin, Urban u. Schwarzenberg. VIII, 325 l.
- Psychologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Leipzig, Teubner. IV, 192 l. (Teubners kleine Fachwörterbücher. 7.)
- Das freie literarische Schaffen bei Kindern und Jugendlichen. 2. umgearb. Aufl. Leipzig, J. A. Barth. VIII, 267 l. (Beihefte zur Zeitschrift f. angewandte Psychologie. 7. H.)
- Giles, Chauncey*: Das Wesen des Geistes und der geistigen Welt. Aus d. Engl. übers. 3. Aufl. Lorch (Württ.), Renatus Verl. 153 l.
- Goedeke, P.*: Wahrheit und Wert. Köln, A. Weinrich u. Komp. VIII, 160 l.
- Gomperz, H.*: Platons Selbstbiographie. Berlin, W. de Gruyter u. Co. 46 l.

- Grabmann, M.*: Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben. Innsbruck, F. Rauch. 74 l.
- Gramzow, Otto*: Die Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl. Charlottenburg, G. Birkner. 10. Lfg. 465—547, VIII, 1.
- Grau, K. J.*: Eitelkeit und Schamgefühl. Leipzig, VIII, 149 l.
- Greinert, Willy*: Von der Freiheit. Berlin, Berliner Kommissionsbuchh. 190 l.
- Grenzfragen* der Philosophie. Geleitet vom Hrsg. *Felix Krueger* „Wissenschaften u. der Zusammenhang des Wirklichen“. München, C. H. Beck. XXVII, 8 l. (Neue psychologische Studien. 3. Bd.)
- Grisebach, Eberhard*: Gegenwart. Eine krit. Ethik. Halle-Saale, M. Niemeyer. XV, 608 l.
- Gross, Felix*: Der rechte Weg. Wien, Selbstverl. 32 l.
- Hubbel, Josef*: Die Lehre des Thomas von Aquin von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott als Zeugnis seiner Anschauung über das Verhältnis der Welt zu Gott. Regensburg, J. Habbel. XII, 117 l.
- Hüberlin, Paul*: Über die Ehe. Zürich, Schweizer-Spiegel-Verl. 160 l.
- Hartlieb, Wladimir von*: Fortschritt ins Nichts. München, G. Müller. 243 l.
- Hartstock, Reinhold*: Der Aufbau des Weltbildes nach streng idealistischer Methode. Göttingen, Vandenhoeck u. R. XII, 328 l.
- Hartung, I. Fr.*: Die physik. Energie u. die fehlende Brücke zw. d. Materiellen und Immateriellen. Obersalzbrunn, H. Dierig u. Co. 31 l.
- Hegel, G. W. Fr.*: Sämtliche Werke. Hrsg. von *Georg Lasson*. Leipzig, F. Meiner. 1. Bd. Erste Druckschriften. XLIV, 432 l. (Philosophische Bibliothek. 62. Bd.)
- Sämtliche Werke. Jubiläumsausg. in 20. Bden. Stuttgart, F. Frommann. 4. Bd. Wissenschaft und Logik. 1. Tl. Die objektive Logik. 721 l. — 5. Bd. Wissenschaft und Logik. 2. Tl. Die subjektive Logik od. Lehre vom Begriff. VIII, 353 l. — 7. Bd. Grundlinien der Philosophie des Rechts od. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. 456 l. — 13. Bd. Vorlesungen über der Ästhetik 2. Bd. X, 465 l. — 14. Bd. Vorlesungen über der Ästhetik. 3. Bd. VIII, 581 l. — 15. Bd. Vorlesungen über der Philosophie der Religion. 1. Bd. 472. l. — 16. Bd. Vorlesungen über d. Philosophie der Religion. 2. Bd. VI, 553 l. — 17—18. Bd. Vorlesungen über die Geschichte der Philos. 1. Bd. 434 l. — 2. Bd. VI, 586 l.
- Heicke, Herbert*: Der Strukturbegriff als methodischer Grundbegriff einer geistwissenschaftlichen Psychologie bei Dilthey und Spranger und seine Bedeutung für die Pädagogik. Osterwieck a. H., A. W. Zickfeldt. 57 l. (Hallische pädag. Studien. 5. H.)
- Heinrich, Walter*: Grundlagen einer universalistischen Krisenlehre. Jena, G. Fischer. XII, 364 l.

- Helffenberger, Alfons*: Korrelationsforschungen zur Psychotechnik. Halle a. S., C. Marhold. 50 l.
- Heller, J.*: Solgers Philosophie der ironischen Dialektik. Berlin, Reuther u. Reichard. VIII, 212 l.
- Hellmund, H.*: Das Wesen der Welt. 2. Aufl. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. 1. Bd. 388 l. — 2. Bd. 528 l. — 3. Bd. 424 l.
- Herrigel, H.*: Das neue Denken. Berlin, L. Schneider. 244 l.
- Hessen, Johannes*: Das Kausalprinzip. Augsburg, B. Filser. 291 l.
- Honecker, Martin*: Gegenstandslogik und Denklogik. 2. erg. Aufl. Berlin, F. Dümmler. VII, 128 l.
- Hönigswald, R.*: G. W. Leibniz. Tübingen, Mohr. 52 l.
- Hueck, Walter*: Die Welt als Polarität und Rhythmus. München, R. Piper u. Co. 520 l.
- Hume, David*: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 9. Aufl. Hrsg. Richter. F. Meiner. VIII, 223 l. (Philos. Bibl. 35.)
- Husserl, Edm.*: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, M. Niemeyer, 1. Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 3. unveränd. Abdr. VIII, 360 l. — Logische Untersuchungen. Halle a. d. S., M. Niemeyer. 1. Bd. Prolegomena zur reinen Logik. 4. Aufl. (Unveränd. Abdr. d. 2. umgearb. Aufl.) XXII, 257 l. 2. Bd. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie d. Erkenntnis. 1. T. 4. Aufl. (Unveränd. Abdr. d. 2. umgearb. Aufl.) XI, 508 l.
- Huter, Carl*: Physiognomik und Mimik als Erfahrungswissenschaft. Bearb. u. hrsg. von Amandus Kupfer. Schwaig b. Nürnberg, Verl. d. Original-Huterwerke. 180 l.
- Indischen Geheimlehren oder Upanishads*. Die —. Ausgew., eingel. u. erl. von *Paul Th. Hoffmann*. München, Callwey. 88 l. (Kunstwart-Bücherei. 49. Bd.)
- Jahrbuch der Charakterologie*. Hrsg. von *Emil Utitz*. Berlin-Charlottenburg, Pan-Verl. 5. Jg. III, 395 l.
- Jakowenko, Boris*: Vom Wesen des Pluralismus. Bonn, F. Cohen. 74 l.
- Joël, Karl*: Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie. Tübingen, Mohr. 1—3. Lfg. 480 l.
- Jordan, Bruno*: Die Ideenlehre. Von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig, Teubner. 56 l. (Philosoph. Quellenhefte. 16. H.)
- Juhos, B.*: Über die Grundlage der Gewissheit des reinen Denkens. Wien, Gerold. 32 l.
- Jung, Carl Gustav*: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Darmstadt, O. Reichl. 208 l.
- Über die Energetik der Seele und a. psychol. Abhandlungen. Zürich, Rascher u. Cie. 224 l.
- Kafka, Gustav—Eibl, Hans*: Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit. München, E. Reinhardt. 381 l. (Geschichte d. Philosophie in Einzeldarstellungen. 2. Abt. 9. Bd.)

- Kant, Immanuel* Gesammelte Schriften. Hrsg. von d. Preus. Akad. d. Wiss., W. de Gruyter u. Co. 18. Bd. 3. Abt. Handschriftl. Nachlass. 5. Bd. Metaphysik. 2. T. XXIII, 726 l.
- *Metaphysik der Sitten*. 4. Aufl. Hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig, F. Meiner. LI, 387 l. (Philos. Bibl. 42. Bd.)
- *Kritik der reinen Vernunft*. Ehemal. Kehrbachsche Ausg. Neu hrsg. v. Raymund Schmidt. XVI, 999 l. (Reclams Univ.-B. 6461/6470. Nr.)
- *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von August Messer. Vollst. Ausg. Berlin, Th. Knaur Nachf. LVIII, 616 l. (Knaurs Standard-Bände.)
- *Prolegomena zu e. j. künft. Metaph.* Neu hrsg. von Schmidt. Leipzig, Reclam. 191 l. (Reclams Univ.-B. 2468/2470. Nr.)
- *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Hrsg. von R. Schmidt. Neue Ausg. Leipzig, Reclam. 94 l. (Reclams Univ.-B. 1320. Nr.)
- Kassner, R.*: *Narciß oder Mythos und Einbildungskraft*. Leipzig, Insel-Verl. 155 l.
- Keller, Erich*: *Bruno Bauch als Philosoph des vaterländischen Gedankens*. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. 31 l. (Mann's pädag. Magazin. 1187. H.)
- Kelsen, Hans*: *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*. Charlottenburg, Pan-Verl. 78 l.
- Klages, Ludwig*: *Einführung in die Psychologie der Handschrift*. 2. Aufl. Heidelberg, N. Kampmann. 101 l.
- *Die Grundlagen der Charakterkunde*. 5. u. 6. erg. Aufl. Leipzig, J. A. Barth. X, 233 l., 3 mell.
- Kleberg, L.*: *Wege und Worte. Erinnerungen an Rudolf Steiner aus Tagebüchern u. Briefen*. Basel, R. Geering. 337 l.
- Klug, Ignaz*: *Die Tiefen der Seele*. 4. verm. Aufl. Paderborn, F. Schöningh. VII, 453 l.
- Kneser, Ad.*: *Das Prinzip der kleinsten Wirkung von Leibniz bis zur Gegenwart*. Leipzig, Teubner. 70 l. (Wiss. Grundr. 9.)
- Köhler, Fritz*: *Naturalismus und Idealismus*. Bielefeld, Velhagen & Klasing. V, 143 l. (Die Bücherei d. Volkshochschule. 62. Bd.)
- Kroner, Richard*: *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*. Tübingen, Mohr. VIII, 225 l.
- Krueger, F. u. Sander, Fr.*: *Gestalt und Sinn*. Hrsg. München, C. H. Beck. VI, 159 l. (Neue psychologische Studien. 4. Bd. 1. H.)
- Kühn, Leonore*: *Schöpferisches Leben*. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. 232 l. (Mann's Pädag. Magazin. 1148. H.)
- Kuhlmann, Gerhardt*: *Brunstäd und Tillich. Zum Problem e. Theonomie u. Kultur*. Tübingen, Mohr. 47 l. (Philosophie u. Geschichte. 18.)
- Kuntze, Friedrich*: *Von den neuen Denkmitteln der Philosophie*. Heidelberg, C. Winter. 3. *Der Begriff d. Elemente d. Gedankens in d. Mathematik*. 119—154 l. — 4. *Die Vorstellungswelt als Erziehungswelt, Denkwelt u. in ihrer Selbständigkeit*. 155—192 l. — 5. *Das*

- Reich des Gedankens. 195—218 l. — 6. Das Reich der Aussendige. VIII, 219—262 l.
- Kutter, Hermann*: Über das Problem des Unbedingten. München, Ch. Kaiser. 45 l.
- Kynast, Reinhard*: Kant. Sein System als Theorie d. Kulturbewusstseins. München, E. Reinhardt. XI, 229 l.
- Lassalle, Ferdinand*: Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik und die Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie im Hegelschen System. 2. Aufl. Leipzig, W. Heims. 30 l.
- Legel, Otto*: Die Macht der Persönlichkeit. Dresden, Rudolph. 106 l.
- Lehmann, Gerhard*: Psychologie der Individualitäten. Berlin, Gebr. Pöchel. 133 l. (Philosophische Reihe. 88. Bd.)
- Das Kollektivbewusstsein. Berlin, Junker u. Dünhaupt. VII, 264 l.
- Leibecke, Otto*: Das rätselhafte Ich. Berlin-Friedenau, Weltbücher-Verl. 239 l.
- Leisegang, Hans*: Denkformen. Berlin, W. de Gruyter u. Co. VI, 457 l.
- Liebeck, Oskar*: Das Unbekannte und die Angst. Leipzig, F. Meiner. VI, 138 l.
- Liedloff, Werner*: Beiträge zur Psychologie der mathematischen Schulbegabung. Langensalza, I. Beltz. 94 l.
- Lieser, Ludwig*: Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Leipzig, F. Meiner. X, 204 l.
- Lipps, Hans*: Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis. Bonn, F. Cohen. 2. Tl. Aussage u. Urteil. 105 l.
- Lotze, Hermann*: Logik. Hrsg. u. eingel. von Georg Misch. 2. Aufl. Leipzig, F. Meiner. CXXVI, 632 l. (Philos. Bibl. 141.)
- Az előbbiből külön Taschenausg. Apriorismus und Empirismus.
- Die Formen der Definition. 192—211 l.
- Die Ideenwelt. 505—523 l.
- Die Lehre vom Begriffe. 14—56 l.
- Ludendorff, Math.*: Der Seele, Ursprung und Wesen. Leipzig, Th. Weicher. 1. Schöpfungsgeschichte. 2. Aufl. 80 l.
- Mac Dougall, William*: Grundlagen einer Sozialpsychologie. Nach d. 21. Aufl. aus d. Engl. von Gerda Kautsky-Brunn. Jena, G. Fischer, XVII, 322 l.
- Magasanik, Gregor*: Ein Vergleich zwischen den Voraussetzungen des Realismus und Idealismus. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. VIII, 160 l. (Philos.-pädagog. Arbeiten.) 2. Reihe, 1. H.) (Mann's pädag. Magazin. 1176. H.)
- Markwardt, Willy*: Von hoher Warte. Eine philosoph.-teleolog. Betrachtg. d. menschl. Lebens. Parchim, Domeil-Verl. 117 l.
- Moul, Fritz*: Das ABC des Lebens. Darmstadt, Woog-Verl. 62 l.
- Mayer, Jacob*: Zur Interpretation des gegenwärtigen Menschen. Itzehoe, G. Martin. 95 l.

- Meinong, Alexius*: Über Annahmen. 3. mit d. 2. übereinstimm. Aufl. Leipzig, J. A. Barth. XVI, 403 l.
- Meister, Ernst*: Über die Möglichkeit historischer Gesetze. Leipzig, Teubner. VII, 88 l. (Wissenschaftliche Grundfragen. 10.)
- Mendelssohn, Anja und Georg*: Der Mensch in der Handschrift. Leipz., E. A. Seemann, VII, 100 l.
- Menz, G.*: Irrationales in der Nationalisierung Mensch und Maschine. Breslau, M. u. H. Marcus. VIII, 276 l.
- Messer, August*: Die Apperzeption und ihre Bedeutung für Unterricht und Erziehung. 3. verb. Aufl. Berlin, Reuther u. Reichard. V, 150 l.
- *Empfindung und Denken*. 3. Verb. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. VII, 212 l.
- *Psychologie*. 4. Aufl. Leipzig, F. Meiner. XII, 423 l.
- Newaldt, Johannes*: Kulturkampf der Sophisten. Tüb., Mohr. 32 l.
- Mill, J. St.*: Die Freiheit. Übertr. u. eingel. von Else Wentscher. F. Meiner. XXX, 163 l. (Philos. Bibl. 202. Bd.)
- Minor, Armin*: Naturansicht und Weltanschauung im Jahre 1950. Leipzig, Diskus-Verl. 219 l.
- Mulford, Prentice*: Der unendliche Geist des Guten. Essay. Freie Übertr. von Max Hayek. 3. verm. u. verb. Aufl. Wien, R. Löwit. 151 l.
- Müller Alexander*: Kosmos und Mensch. Hamburg, Steffens. 103 l.
- Müller, Joh.*: Hemmungen des Lebens. München, C. H. Beck. V, 233 l.
- Münsterberg, Hugo*: Grundzüge der Psychotechnik. 3., mit d. 2. übereinstimm. Aufl. Leipzig, J. A. Barth. XII, 767 l.
- Nast, Robert*: Kosmische Hypothesen. Leipzig, Bonanza Akt. Ges. 146 l.
- Neumark, David*: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargest. 2. Bd. 3. Buch. 2. Hälfte. Attributenlehre, Mittelalter. XX, 371 l.
- Neue, H.*: Die relig. Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaph. bei Max Scheler. Würzburg, C. I. Becker. VIII, 154 l.
- Nietzsche, Fr.*: Ges. Werke Musarionausg. München, 21. Bd. Autobiogr. Schriften und Aufzeichnungen. VIII, 372 l., 4 mell., 18 Faks.
- *Der Wille zur Macht*. Leipzig, A. Kröner. XXVIII, 704 l.
- *Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Dionysos-Dithyramben. Ecce homo*. Leipzig, A. Kröner. XXXV, 147 l.
- Nippoldt, Alfred*: Anleitung zu wiss. Denken. 11—15. Aufl. Potsdam, Bonnes u. Hachfeld. 227 l.
- Nolte, W.*: Psychologie für Polizeibeamte. Berlin-Charlottenburg, Bali-Verl. 131 l.
- Norden, Eduard*: Logos und Rhythmus. Berlin, R. v. Decker. 29 l.
- Oesterreich, Traugott Konstantin*: Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich. Stuttgart, W. Kohlhammer. VIII, 39 l. (Beiträge zur Philosophie u. Psychologie. 1. H.)
- Oljančyn, Domet*: Hryhorij Skoworoda 1722—1794. Der ukrainische

- Philosoph d. 18. Jh. u. s. geistig-kulturelle Umwelt. Berlin, Ost-Europa-Verl. 168 l.
- Oppenheim, Paul*: Die Denkfläche. Statische u. dynam. Grundgesetze d. wissenschaftl. Begriffsbildg. Berlin-Charlottenburg, Pan-Verl. 37 l. (Kant-Studien. 62. Erg. H.)
- Peters, Richard*: Aurelius Augustinus und Vico. Breslau. M. u. H. Marcus. 37 l.
- Peuckert, Will-Erich*: Leben, Künste und Meinungen des viel beschriebenen Theophrastus Paracelsus von Hohenheim. Jena, E. Diederichs. 80 l. (Deutsche Volkheit. 56. Bd.)
- Pfeil, H.*: Guyau und die Philosophie des Lebens. Augsburg, B. Filser. XV, 214 l.
- Pixberg, Hermann*: Novalis als Naturphilosoph. Gütersloh, C. Bertelsmann. 76 l.
- Pfister, O.*: Psychoanalyse und Weltanschauung. Wien, Internat. Psychoanalyt. Verlag. 132 l.
- Plessner, H.*: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in d. philos. Anthropol. Berlin. W. d. Gruyter & Co. VIII, 346 l.
- Preyer, W.*: Zur Psychologie des Schreibens mit bes. Rücksicht auf indiv. Verschiedenheiten d. Handschriften. 3. Aufl. Leipzig, Leop. Voss. X, 228 l.
- Prinzhorn H.*: Nietzsche und das XX. Jahrhundert. Heidelberg, N. Kampmann. 137 l.
- Radakovič, Konstantin*: Die Stellung des Skeptizismus zu Wissenschaft und Weltanschauung. Graz, Leuschner u. Lubensky. 48 l.
- Rank, O.*: Gestaltung und Ausdruck der Persönlichkeit. Wien, F. Deutliche. V, 104 l.
- Ranke, K. E.*: Die Kategorien des Lebendigen. München, C. H. Beck. XXIV, 705 l.
- Redeker, M.*: W. Herrmann im Kampf gegen die positiv. Lebensansch. Gotha, L. Klotz. VI, 78 l.
- Rehmke, Joh.*: Ges. philos. Aufs. Ausgew. u. hrsg. von K. Gassen. Erfurt, K. Stenger. 352 l.
- Der Mensch. Leipzig, F. Meiner. 62 l.
- Festschrift für; zum 80. Geburtstage. Hrsg. von Johs Erich Heyde. Leipzig, F. Meiner. VII, 415 l.
- Reichenbach, H.*: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre. Berlin, W. de Gruyter u. Co. V, 380 l.
- Reiniger, R.*: Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft. Wien, Holder-Pichler-Tempsky-A.-G. 17 l.
- Richter, Gustav*: Die Kraft als fünfte Dimension. Wien, W. Braumüller, XIV, 130 l.
- Robinson, Lewis*: Kommentar zu Spinozas Ethik. Leipzig, F. Meiner. 1. Bd. Einleitung. Kommentar zum 1. und 2. Tl. der Ethik. 379 l.

- Roloff, H. P.*: Über Eignung und Bewährung. Leipzig, J. A. Barth. V, 148 l.
- Rosenthal, A.*: Die Theorie des Syllogismus und der Induktion bei Sigwart und Erdmann. Diss. Berlin, E. Ebering. 140 l.
- Rösel, Richard*: Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis. Stuttgart, W. Kohlhammer. VII, 135 l.
- Rust, H.*: Kant und das Erbe des Protestantismus. Gotha, L. Klotz. VIII, 123 l.
- Saitschick, Robert*: Errungene Lebenswahrheit. 2. durchges. Aufl. Darmstadt. E. Hoffmann u. Co. VI, 316 l.
- Salzsieder, P.*: Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. Leipzig, G. Lunkenbein. 356 l.
- Sauter, Joh.*: Baader und Kant. Jena, G. Fischer. XV, 622 l.
- Schaidnager, B.*: Diltheys Verhältnis zur Geschichte. Berlin, Fährmann-Verl. 77 l.
- Schattauer, Josef*: Über Verantwortungsangst (Skrupulosität). Salzburg, A. Pustet. 64 l.
- Scheler, Max*: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, O. Reichl-Verl. 115 l.
- Schelling, Fr. W. J.*: Werke. Nach d. Orig. Ausg. in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter. München, C. H. Beck u. R. Oldenbourg. 6. Schriften zur Religionsphilosophie 1841—1854. X, 760 l.
— Bruno oder Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. F. Meiner, XIV, 126 l. (Philos. Bibl. 208.)
- Scher, G.*: Der Weg zur Wahrheit. Berlin, G. Siemens. 62 l.
- Scheringer, Erika*: Experimentelle Untersuchungen über die anschaulich-motorische Kombination (praktische Intelligenz). Langensalza, H. Beyer u. Söhne. 112 l. (Mann's pädag. Magazin. 1195. H.)
- Schilder, Paul*: Gedanken zur Naturphilosophie. Wien, I. Springer. V, 127 l.
- Schilling, Fr.*: Grundzüge von Machiavellis geschichts- und gesellschaftsphilosophischer Auffassung. Breslau, M. u. H. Marcus. 63 l., 1. mell.
- Schjelderup, Harald K.*: Psychologie. (Übers. M. Leixner von Grünberg.) Berlin, W. de Gruyter u. Co. XI, 330 l.
- Schleiermacher, Fr.*: Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen. Heidelberg, R. Weissbach. 21 l.
- Schmied-Kowarzik, Walther*: Umriss einer analytischen Psychologie. 2. umgearb. u. erw. Aufl. Leipzig, J. A. Barth. 1. T. Grundlegung e. nichtempirischen Psychologie. XI, 160 l.
- Schneersohn, F.*: Neue Wege der Sozialpsychologie. Halle-Saale, C. Marhold. 79 l. (Beiträge zur Massenpsychologie. 1. H.)
- Scholz, Fr.*: Weltanschauung und sonstige Probleme des inneren und äusseren Lebens. Liesing b. Wien, Selbstverl. 31 l.

Mely filozófiai folyóiratok járnak egyetemi városaink nagyobb közkönyvtáraiba?

Az Athenaeum időközönkint közölni fogja a nagyobb könyvtárainkba járó folyóiratok jegyzékét. Túlestünk a háború utáni időkhöz, midőn közkönyvtáraink erős anyagi zavarokkal küzdöttek. Mindig aránylag szerény az az összeg, mely filozófiai folyóiratokra jut, de aki figyelemmel kísért a 4—5 év előtti állapotot, látja, hogy e tekintetben is öröndetes a javulás. Még messze vagyunk azonban attól, hogy a hazai filozófiai kutatás mindenütt a folyóiratok figyelembevételével lépést tarthasson a külfölddel.

Javulásszámba megy az is, hogy az „Országos könyvforgalmi és bibliográfiai központ” A) sorozat 2. száma alatt külön füzetben közli „A budapesti közkönyvtárakba 1928. évben járó folyóiratok címjegyzékét” (Budapest, Egyetemi Nyomda, 1928. 59. l.). Ebből látjuk (46. l.), hogy nem kevesebb, mint 46-féle filozófiai (illetve filozófiával érintkező tárgyú) folyóirat jár budapesti közkönyvtárainkba. Két nagyobb közkönyvtárnak folyóiratait mi ez alapon közöljük; a vidéki egyetemi könyvtárak folyóiratainak jegyzékét az illető könyvtárigazgatóság-készségének köszönjük.

Vajha valóra válna az, hogy a filozófiai folyóiratok minél nagyobb közfigyelem tárgyaivá lennének!

A) Budapest.

I. A Budapesti Egyetemi Könyvtárba járó filozófiai folyóiratok:

1. American journal of psychology. New-York.
2. The American journal of sociology. Chicago.
3. Archiv für die gesammte Psychologie. Leipzig.
4. Archiv für Philosophie. Berlin. 1. Abt. Geschichte d. Philosophie.
5. Archiv für Philosophie. Berlin. 2. Abt. Systematische Philosophie.
6. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Berlin.
7. Athenaeum. Budapest.
8. Bulletin de la Société française de Philosophie. Paris.
9. Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften. München.
10. Jahrbuch für Soziologie. Karlsruhe.
11. Journal de psychologie normale et pathologique. Paris.
12. Journal of applied psychology. Worcester. Mass.
13. Journal of the National Institute of Industrial Psychology. London.
14. Kant-Studien. Berlin.
15. Logos. Tübingen.
16. Mind. London.
17. Minerva. Pécs.
18. Monistische Monatshefte. Hamburg.
19. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Fulda.
20. The

Psychological bulletin. New-York. 21. Revue d'histoire de la philosophie. Paris. 22. Revue de métaphysique et de morale. Paris. 23. Revue de philosophie. Paris. 24. Revue de sciences philosophiques et théologiques. Paris. 25. Revue néo-scolastique. Louvain. 26. Revue Philosophique. Paris. 27. Rivista di filozofia. Milano. 28. Symposion. Pécs. 29. Teozófia. Budapest. 30. Theosophische Kultur. Leipzig. 31. Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart. 32. Zeitschrift für angewandte Psychologie. Leipzig. 33. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Leipzig. 1. Abt. Zeitschr. f. Psychologie. 2. Abt. Zeitschr. f. Sinnesphysiologie. 3. Abt. Zeitschr. f. Röntgenologie.

II. *A Városi Nyilvános Könyvtárba* (IV, Gróf Károlyi-utca 8) *járó folyóiratok*: 1. Annalen d. Philosophie. Leipzig. 2. Archiv f. gesamte Psychologie. Leipzig. 3. Archiv f. Geschichte d. Philosophie u. Soziologie. Berlin. 4. Archiv f. systematische Philosophie u. Soziologie. Berlin. 5. Athenaeum. Budapest. 6. Cultura, La. Róma. 7. Hilbert journal. London. 8. Isis. Cambridge, Mass. 9. Kant-Studien. Berlin. 10. Logos. Tübingen. 11. Mind. London. 12. Monatschrift f. Kriminalpsychologie. Heidelberg. 13. Philosophisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft. 14. Psychotechnische Zeitschrift. München. 15. Religio. Budapest. 16. Scientia. Milano.

III. *A Fővárosi Pedagógiai Könyvtár* (VIII, Mária Terézia-tér 8) *épp most adta ki* „Évkönyve és szemelvényes szakjegyzéke. 1928.“ (Új folyam. 1. sz.) c. kiadványát (212 l.). E szerint ide a következő filozófiai folyóiratok járnak: 1. Archiv de psychologie. Genf. 2. Archiv für die gesamte Psychologie. Leipzig. 3. Athenaeum. Budapest. 4. The British journal of psychology. Cambridge. 5. Charakterologie. Berlin. 6. Geisteskultur. Berlin. 7. Industrielle Psychotechnik. Berlin. 8. Internationale Zeitschrift f. Individual-Psychologie. Wien. 9. Internat. Zeitschrift für Psychoanalyse. Wien. 10. Journal de psychologie. Paris. 11. Kantstudien. Berlin. 12. Logos. Tübingen. 13. Mind. London. 14. Monatschr. f. Kriminalpsychologie. Heidelberg. 15. Psychological Bulletin. New-York. 16. Psychologie u. Medizin. Stuttgart. 17. Psychologische Forschungen. Berlin. 18. Psychotechnische Zeitschrift. München. 19. Zeitschrift f. Ästhetik. Stuttgart. 20. Zeitschrift f. angew. Psychologie. Leipzig. 21. Zeitschrift f. Kinderforschung. Berlin. 22. Zeitschrift für Menschenkunde. München. 23. Zeitschrift für pedag. Psychologie. Leipzig. 24. Zeitschrift für Psychologie. Leipzig. 25. Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik. Wien. 26. Zeitschrift für Völkerpsychologie. Leipzig.

IV. *Országgyűlési Könyvtár*: 1. Archiv für Rechts- und Wirtschaftspraxis. 2. Athenaeum. 3. Nuovo Studi di diritto, economia e politica. (Kiadják: U. Spirito és A. Volpicelli; nagyrészt jogbölcséleti tárgyú.)

B) Debrecen.

Egyetemi Könyvtár: 1. Archiv für Philosophie und Soziologie. 1—2. Abt. Berlin. 2. Logos. Tübingen. 3. Mind. London. 4. Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris. 5. Athenaeum. Budapest. 6. Zeitschrift für angewandte Psychologie. Leipzig. — Ugyanitt a filozófiai szemináriumba jár még: 1. Blätter für die deutsche Philosophie. Berlin. 2. Kantstudien. 3. Philosophischer Anzeiger. — A ref. koll. nagykönyvtárába a Zeitschrift f. Ästhetik und allg. Kunstwissenschaft. — A ref. tanárképző-intézetbe az Archiv f. die gesamte Psychologie. — A tud. egyetem tanácsa kiadta (1928. 18 l.) „a kurrens folyóiratok címjegyzékét“, amiből az a kulturális tekintetben jellemző adat tűnik ki, hogy — a szemináriumokat, klinikákat stb. beleszámítva — 54 helyre jár nem kevesebb, mint 571-féle folyóirat.

C) Pécs.

Az Erzsébet Tudományegyetem Könyvtárába járó filozófiai folyóiratok: 1. Archiv für Philosophie und Soziologie. 1—2. Abt. 2. Athenaeum. 3. Logos (olasz). 4. Revue de métaphysique et de morale. 5. Zeitschrift für angew. Psychologie. 6. Zeitschrift für Ästhetik und allgem. Kunstwissenschaft.

D) Szeged.

Egyetemi Könyvtár: 1. Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Univ. Francisco-Josephinae. Sectio: Philosophica. Szeged. 2. Archiv für Philosophie. I. Abteilung. Archiv für Geschichte der Philosophie. Neue Folge. Berlin. 3. Archiv für Philosophie. II. Abteilung. Archiv für systematische Philosophie. Neue Folge. Berlin. 4. Athenaeum. Budapest. 5. Giornale Critico della filosofia Italiana. Milano. Roma. 6. Jahrbuch der Charakterologie. Charlottenburg. 7. Journal de Psychologie. Paris. 8. La Cultura. Rivista mensile di filosofia, lettere, arte. Roma. 9. Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Tübingen. 10. Logos. Rivista Internazionale di Filosofia. Napoli. 11. Kant-Studien. Berlin. 12. Philosophischer Anzeiger. 13. Revue Philosophique de la France et l'Étranger. Paris. 14. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. Berlin.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Utolsó jelentésünk óta Társaságunk a következő felolvasó üléseket tartotta:

1928 október 27-én Noszlopi László dr.: A bensőség ethikai vizsgálata.

November 20-án Ruber József dr.: Történelmi és jogi szemlélet.

December 4-én Bognár Cecil dr.: A lelki adottságok problémája.

1929 január 29-én Boda István: Szabadság, céliság és determinizmus a lelki életben.

Társaságunk választmánya 1928 december hó 4-én tartott ülést, melyen a Társaság folyó ügyeit tárgyalta, továbbá arról tanácskozott, miként lehetne a Társaság és általában a filozófia iránt szélesebbkörű érdeklődést kelteni.

A titkár.

KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

L'idée de l'évolution.

Par M. JOSEPH NAGY, Professeur à l'Université de Pécs.

Le but de cette étude est de révéler le sens de l'idée de l'évolution. Pour cette fin l'auteur nous expose dans la première partie que l'explication de l'existence a deux sortes: l'une rapporte l'existence à l'espace, l'autre au temps. De là naissent deux mythes de la conception du monde: le transcendantisme et l'immanentisme. Le premier conçoit le monde dans une forme statique, l'autre dans une forme dynamique.

Après cela l'auteur nous démontre que l'idée de l'évolution ne trouve son véritable sens que dans le cadre de l'immanentisme comme le principe a priori de cette explication du monde.

Pour justifier cela il cherche à découvrir dans la deuxième partie la formation philosophique de l'évolution, il s'occupe surtout des théories d'Aristote, de Plotine, de Nic. Cusanus et de Hegel. Le résultat de ses explications est que le système hegelien est pour l'immanentisme l'expression aussi classique que la philosophie platonique

pour le transcendantisme. La logique hegelienne, comme logique de l'évolution est contraire à la logique de la causalité d'Aristote, c'est pourquoi elle est devenue mère de nouvelles sciences, les sciences dites morales et historiques et l'histoire prit un élan nouveau.

Par rapport à cela l'auteur effleure les explications mécaniques de l'évolution et il souligne que dans celle-ci il n'y a que l'enveloppe extérieure, le schème vide de l'évolution, mais le sens intérieur de l'idée manque.

Dans la troisième partie il s'agit de la sociologie de l'idée de l'évolution. Ici l'auteur expose que l'idée de l'évolution peut être utilisée comme principe de l'explication du monde seulement par une société basée sur une foi immanentiste. Telle est la société protestante et surtout la société puritaine des Anglais et des Américains, et c'est pourquoi elle a créé des institutions qui sont inaccessibles sans la foi dans l'immanence de l'Absolu, et c'est cela qui a fait de l'idée de l'évolution l'idée dominante du siècle dernier.

Enfin dans la quatrième partie nous voyons quelles sont les conceptions méthodiques et scientifiques qui doivent leur naissance à l'évolution.

Über die Struktur der historischen und der juristischen Denkart.

VON JOSEF RUBER.

Die Vergleichung derjenigen typischen Denkweisen, welche der schlechthin „juristischen“ und „historischen“ Denkarbeit ihren Ausschlag geben, bietet für die Wissenschaftslehre Erkenntnisse von besonderem heuristischen Wert.

Trotz allen Angriffen des dogmatischen Naturalismus und des skeptisch eingestellten Kritizismus, steht heute der Wissenschaftscharakter beider Disziplinen fest. Sowohl die juristische, wie auch die historische Betrachtung ist axiologischer Struktur; beide sind bewertende Bearbeitungen der psycho-physischen Wirklichkeit: der menschlichen Handlung. Die Folge dieser bewertenden Grundhaltung ist die Auswahl der zu bewertenden Tatsachen und – in gewissem Grade – ihre Umgestaltung (Fiktion). Aus dem Schaupunkte der grossen erkenntnistheoretischen Fragen der Objektivität und der Realität ist zwischen den beiden Betrachtungsarten gar keine Demarkationslinie zu finden.

Die vielbetonte „Individualität“ und „Idiographität“ der historischen Denkarbeit bietet auch keine feste Merkmale zu der Unterscheidung der beiden Denkweisen, da eine normfreie, rein individuelle Bewertung auch in der juristischen Beurteilung der Tatbestände möglich ist.

Allein charakteristisch für die historische Denkweise ist aber ihre Tendenz, jede Tatsache mit dem Maßstab der betreffenden Epoche zu bewerten. Bei der juristischen Denkweise fehlt hingegen diese chronologische Einstellung ganz und gar. Das juristische Denken läßt bei der Anwendung der Rechtsnormen den „Wandel der Zeit“ — der Regel nach — beiseite. Es scheint der Satz begründet zu sein: im Rechte denken wir durchaus „unhistorisch“. Doch kann diese einfache Formel das allzu sehr verwickelte Problem nicht lösen.

Die juristische Bewertung erfolgt — trotz aller anders gerichteten seelischen Einstellung der Juristen — aus einem Standort, der selbst in dem zeitlichem Flusse der Geschichte schwimmt. Obgleich die juristischen Urteile — der Regel nach — ohne Berücksichtigung der Möglichkeit eines Wandels der Normen zustandekommen, doch ist diese Urteilsbildung in der Tat der geschichtlichen Änderung unterworfen. Eine Polarität kommt so zur Geltung: die Tendenz zur statischen Begriffsbildung und die tatsächliche Dynamik des geschichtlichen Rechtslebens.

Diese statische Tendenz des juristischen Denkens erreicht ihren Gipfelpunkt in der Idee des „zeitlos“ geltenden Naturrechts. Im Gegenteil zu diesem „ideellen“ Rechte, wirkt das historisch-dynamische Moment in den mannigfachen Erscheinungen der tatsächlichen, „faktischen“ Umsetzung der Rechtsnormen: in ihrer „Positivität“. Die Vorstellung vom zeitlichen Wandel der Rechtsnormen führt also zu einem der Naturrechtsidee entgegengesetztem Pole des juristischen Denkens: zu dem Gedanken des ~~zeitlos~~ Wandels in dem Rechtsleben.

So entsteht eine schwer zu lösende Antinomie der statisch-naturrechtlichen und historisch-dynamischen Tendenzen in der Rechtswissenschaft, deren Wirkung bei allen juristischen Grundfragen fühlbar ist.

Csekklapot mellékelünk!

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi **4 pengő**. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámra telepítendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfuszt Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg. Következő számunk az 1929. év júniusában jelenik meg. A kéziratokat *legkésőbb* május közepéig kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtktár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. – Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés a Társaság titkárához, Somogyi József egyetemi m. tanár, III, Bécsi-út 88, III. emelet 112. címre intézendők. **Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapra kéri az titkáruktól.

A szerkesztő kéri azon szerzőket, kiknek cikkeit számunkban közöljük, hogy a visszaküldött korrektúrával *egyidőben* küldjék el cikkeik német, francia vagy angol *kivonatát*. A nyomdát ezzel késedelemről és zavarokról mentjük meg.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál (Budapest VIII, Múzeum-körút 6.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. Moór Gyula: *A LOGIKUM A JOG-
BAN* 2.50 P
2. szám. Várkonyi Hildebrand: *A LÉLEKTAN
MAI ÁLLÁSA* 1.80 P
3. szám. Nagy József: *A FEJLŐDÉS ESZMÉJE* 2.50 P

Csekklapot mellékelünk!

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi **4 pengő**. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámra telepítendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfuszt Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg. Következő számunk az 1929. év júniusában jelenik meg. A kéziratokat *legkésőbb* május közepéig kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtktár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. – Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés a Társaság titkárához, Somogyi József egyetemi m. tanár, III, Bécsi-út 88, III. emelet 112. címre intézendők. **Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapra kéri az titkáruktól.

A szerkesztő kéri azon szerzőket, kiknek cikkei számunkban közöljük, hogy a visszaküldött korrektúrával *egyidőben* küldjék el cikkeik német, francia vagy angol *kivonatát*. A nyomdát ezzel késedelemről és zavarokról mentjük meg.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál (Budapest VIII, Múzeum-körút 6.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. Moór Gyula: *A LOGIKUM A JOG-
BAN* 2.50 P
2. szám. Várkonyi Hildebrand: *A LÉLEKTAN
MAI ÁLLÁSA* 1.80 P
3. szám. Nagy József: *A FEJLŐDÉS ESZMÉJE* 2.50 P

1274
XV. KÖTET

1929.

3—4. FÜZET

1977 NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1929.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6

TARTALOM.

Tanulmányok.

<i>Sorley W. R.</i> : A filozófia útja a teológiához	113
<i>Pauler Akos</i> : Logika és metafizika	126
<i>Noszlopi László</i> : A bensőség etikai vizsgálata	132

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Geyser József (<i>Somogyi J.</i>)	146
A kultúrfilozófia néhány alapkérdéséről (<i>Bartók Gy.</i>)	148
Platon és a modern társadalomfilozófia alapproblémája (<i>Dékány I.</i>)	152

Ismertetések, bírálatok.

<i>Böhm K.</i> : Az ember és világa V. Az erkölcsi érték. (<i>Noszlopi</i>). — <i>Vajnóczky I.</i> : A matematika Pauler Akos rendszerében (<i>Somogyi J.</i>). — <i>Erdey F.</i> : Kant valláserkölcsi világnézete (<i>Noszlopi</i>). — <i>Lechnitzky Gy.</i> : A nemzeti génusz. — <i>Kempelen A.</i> : Az ifjúság lélektanának alapvázlata. — <i>Whittaker Th.</i> : The neo- platonist. — <i>Boyer A.</i> : Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin. U. az: L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin. — <i>Bréhier</i> : La philosophie de Plotin (<i>Techert M.</i>)....	165
<i>Filozófiai előadások egyetemeinken 1927—28. és 1928— 29-ben</i>	173
Hazai és külföldi filozófiai irodalom 1928-ban II. (<i>Gáspár Ilona</i>)	175
<i>Társulati ügyek. Titkári jelentés</i>	184

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>W. R. Sorley</i> : Der Weg der Philosophie zur Theologie	190
<i>A. von Pauler</i> : Logik und Metaphysik	190
<i>L. Noszlopi</i> : Eine ethische Untersuchung der Innigkeit	191

.....

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara : Elnök : *Pauler Akos*
Alelnökök : *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő:
Dékány István. Titkár: *Somogyi József*. Másodtitkár: *Ottlik László*.
Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

A FILOZÓFIA ÚTJA A TEOLÓGIAHOZ.

Írta W. R. SORLEY,

a cambridgei egyetemen az erkölcsfilozófia tanára.

Napjaink bölcselei között igen nagy az eltérés az Isten eszméjével szemben tanúsított állásfoglalásuk szempontjából. Vannak, akik teljesen kizárják, mint olyan fogalmat, amely teljességgel kívül esik a filozófia körén; és azok, akik elismerik is polgárjogát a filozófiában, általában bizalmatlanok megközelítésének régi útjai-val szemben. Ez a véleményeltérés távolról sem merőben új jelenség. Már akkor is, amidőn a filozófiát közönségesen a teológia szolgálóleányának tekintették, — mint a scholastikus korszakban — ezt a szolgálatot nem tekintették a filozófia egyedüli kötelességének és soha sem fogták fel azt egészen egyöntetűen. A filozófiának megvoltak a maga problémái és megoldásai nem szolgáltak mindig a teológia érdekeinek. A teológiai érdekek a bölcselelő lelkében lehetnek uralkodóak vagy sem, elsősorban mindenestre nem azokkal van dolga. Adataihoz a közönséges tapasztalat során vagy a tudomány módszeres formájában jut és ezek vezetik őt az alapelveknek ahhoz a vizsgálatahoz, amellyel a hétköznapi ember keveset törődik és amellyel a tudomány emberének sem kell szükségképen foglalkoznia. Ez a bölcselelő dolga legelsősorban és ha tovább is megy, hogy a valóságnak átfogóbb szemléletét alakítsa ki magában és így szembe is találja magát a teológia problémájával, gondolkozása ezen a magasabb színvonalon sem válik függetlenné a maga elsősleges adataitól. Ha ez utóbbiak bármely nevezetesebb módon megváltoznak vagy kiterjednek, a filozófiai gondolkodás kénytelen a változáshoz alkalmazkodni.

Ilyen változások előfordulnak, — sőt valóban állandóan napirenden vannak. Amit közönséges tapasztalatnak neveztem, az a kiindulási pontja a közönséges világszemléletnek; a tudomány arra törekszik, hogy a valóságnak szabatosabb, pontosabb és magasabb mértékben generalizált ábrázolását nyújtsa, mint amelyet a közönség

józan ész elérhet. Mindkettő módosul az idő múlásával és az emberi észnek a természettel való érintkezése során. Még a közönséges józan ész világszemlélete sem teljesen változatlan, habár egyik nemzedékről a másikra kevés változást figyelhetni is meg benne és a változások, amelyeket felmutat, nagy mértékben tudományos eszméknek a köztudatba való fokozatos beszüremlésének tulajdoníthatók. A tudomány fejlődése még meglepőbb tény, nemcsak önmagában véve vagy gyakorlati következményeinél fogva, hanem a filozófiára gyakorolt befolyásánál fogva is.

A Victoria-kor egyik legjellegzetesebb létesítménye volt, hogy megalapították a Brit Társulatot a Tudomány Előmozdítására. A Társulat ma is virágzik és terjeszkedik — saját címének nyelvén szólva: előmozdít. Az, hogy a tudomány haladására éppen ezt a kifejezést, „előmozdítás” választották, egy meggondolásra ad alkalmat. A kép, amelyet emléünkbe idéz egy folytonos előrehaladásnak a képe, mely egyenesen tör célja felé, útjában gyarapodván nagyszerűségben és magával ragadó erőben, és amely soha sem tér le útvjáról, vagy fordul vissza csapásán. Állandó, egyenes és bizonyos. A tudomány története kétségkívül mutat ilyenféle haladást, amely annyira felséges az ismeretlennek legyőzésében. Ámde a tudomány haladása nem minden tekintetben olyan nyílegyenes, amint az előbbi kép mutatja. Időnként a lineáris haladás útján torlaszok mutatkoznak, az új tények nem alkalmazkodnak a régi módszerekhez, és a tudományos gondolkodás kénytelen körülnézni új eszmék és új utak után. Ez, azt hiszem, gyakran megtörténik kicsiben, részletkutatásoknál. Némelykor előfordul nagyban is, amikor egy-egy zseni olyan eszmét vet fel, amely a tényeknek nagy tömegét hozza összhangba, amelyet korábbi eszmékkel nem tudunk megérteni a kisegítő és gyakran fantasztikus hipotéziseknek egy serege nélkül. Az eredmény olyasvalami, mint a tudományos doktrína forradalma. Példákat könnyű találni. Azonnal olyan epizódokra gondolunk, mint a kopernikánus elmélet, Galilei és Descartes mechanikai elmélete, Darwin fejlődéstana, és napjaink új matematikai fizikája. Mindezek nemcsak megszabadították az elmét nyomasztó nehézségektől, hanem ösztökélőleg hatottak új irányokon meginduló vizsgálatokra. És hatásaik nem szorítkoztak a tudományra: átalakították a problémát a filozófia szempontjából is. Érdemes ezen a ponton kis időre megállni, mert a filozófiai probléma módosulása a filozófus attitude-jének, sőt az általános attitude-nek megvál-

tozására vezetett a teológiával, különösen a teológia hagyományos rendszereivel szemben is. Az említett új tanok mindegyikéről szólunk néhány szót, habár közülök az utolsó az, amely főképen felcsigázza érdeklődésünket.

Copernicus forradalmát egyszerűen úgy tekinthetnünk mint fogalmak egy igen bonyolult sorának egy egyszerű sorral való helyettesítését. Az összes megfigyelt csillagászati jelenségeket le lehetett írni a hipotéziseknek egy bonyolult sora segítségével a Föld középponti helyzetének ptolemaiosi elmélete alapján; csakhogy Copernicus elmélete sokkal egyszerűbb és ugyanolyan eredményes volt. Semmi egyébről nincs szó ebben az esetben a leíró elmélet szempontjából. Elfogadjuk a kopernikusi elméletet és elvetjük a ptolemaiosit az elsőnek nagyobb egyszerűségénél fogva; és megtartja helyét, mert képes leírni a teleszkóp által lehetővé tett új megfigyeléseket a kisegítő hipotéziseknek segítőcsapata nélkül. Ami a tudományos kutatást illeti, ez a magyarázat megfelelő. De az emberi ész távolabbi érdekei számára a kopernikusi forradalom ennél sokkal többet jelentett. Jelentette az ember lakóhelyének letaszítását a fizikai univerzumban elfoglalt középponti helyzetéből és következképpen fenyegetést jelentett magának az embernek fontosságára és rendeltetésére nézve. Talán nem volt nyilvánvaló hatása a theizmus problémájára, habár könnyen vezethetett az Istenről való nem egy felfogásmódnak a módosítására és habár maga a „föld és ég teremtetője“ kifejezés is könnyen kezdetet adott inkongruensnek hangzani. De a kor tradicionális teológiája a menyország fenn és föld lenn régi schémájában volt kifejezve. A teológusok nem üdvözölhették és nem is üdvözölték örömmel a változást, amely, mellékesen, amint óvatoskodva nyilvánosságra hozták, csak lassan tört utat magának. Sok modernebb elmélettel ellentétben, nem esett kívül a képszerű elképzelés határán, de azért felfogása bizonyos erőfeszítést kívánt; és ha egyszer megértették, azt találták, hogy a hagyományos tanból sokmindennek nem jut hely benne. Még Milton is, Copernicusnál több mint száz évvel később, noha úgylátszik, elfogadta a kopernikánizmust mint tudományos igazságot, képtelen volt alkalmazni azt a maga műalkotási céljaira és kénytelen volt a maga keresztény doktrinájú époszához ptolemaiosi keretezést használni.

A természet mechanikai elmélete később következett — legalább a maga rendszeres kidolgozottságában és a kísérleti igazolásra való igényében; és befolyását filo-

zóiára éppúgy mint tudományra aligha lehet túlozni. Vezéreszméje volt csaknem minden tudományos kutatásnak és főszerepe volt a mai tudományos világkép felépítésében. Újabb meggondolások bizonyos mértékben megszorították igényeit; de hogy ezek az igények mik voltak, azt megtudhatjuk Laplace jólismert ábrándjából. Olyan intelligenciát képzelt el, amely a világban létező dolgoknak valamely adott pillanatban való állapotáról tökéletes ismerettel rendelkezik. Az ilyen intelligencia, mondotta, ha a szükséges matematikai ügyességgel is meg van áldva, képes lenne elmondani a világnak egész elmúlt történetét és megjósolni mindazt, ami a jövőben fog történni. E felfogás szerint az összes események, beleértve az emberi cselekedeteket, előre meghatározott rendben vannak egybekapcsolva; ezt a rendet a mi értelmünk felfedezheti, de akarunk meg nem változtathatja; az akarások (ha egyáltalában szó lehet ilyenekről) csak láncszemek az események láncában, hajlíthatatlanul odakapcsolva más láncszemekhez.

A mechanikai elméletet ritkán képviselték így a maga egész jelentőségében, mint olyan tant, amely fedi a valóságot a maga egészében. A fizikusok, legnagyobb-részt, a természet birodalmával voltak elfoglalva és nem kellett a dolgot tovább feszíteniök. De a filozófusoknak valahogyan le kellett számolniok vele és aligha mondunk sokat azzal, hogy a Descartest követő két században, vagy még tovább is, az európai gondolkozás azzal volt főképen elfoglalva, hogy megkísérelje a terhet vagy viselni vagy magáról lerázni. E korszak kezdetén Hobbes derekasan hordozta vállain a terhet és a filozófiai materializmusnak egy rendszerét dolgozta ki — amelyet annyi igaz meg-látással és mégis valami furesa hatástalansággal bíráltak egyes cambridgei platonisták. Később Hume és az asszociationisták az eredetinek egy halvány utánzatát találták ki, hogy lelki jelenségekre éppúgy legyen alkalmazható, mint ahogyan a materializmus megállta helyét materiális dolgokra nézve. De azoknak, akik látták, hogy a mechanizmus nem meríti ki a valóságot, feladatuk volt az előbbinek igazi helyét kijelölni. Descartes a legnyilvánvalóbb megoldást választotta, amikor korlátlan uralmat biztosított számára a kiterjedt világ felett ugyanakkor, amikor az öntudatos énnak elsőleges bizonyosságát hangoztatta; de Descartes egy némileg reménytelen dualizmusban rekedt meg és utódai számára problémát állított fel anélkül, hogy azt megoldotta volna. Másfelől Kant az egész

időben álló világot a mechanizmus uralma alatt állónak tekintette, de ezt a világot egy időn kívüli világ függélékének vélte, amelyben szabadság, halhatatlanság és Isten lehetségesek. Az őt követő idealisztikus irány annyiban megegyezett Kant állásfoglalásával, hogy legtöbb esetben készen állott arra, hogy az egész látható és időbeli világot kiszolgáltassa a mechanizmus Caesarjának, miközben ennek a világnak alapulfekvő és örök lényegét megőrizte — nem akarom azt mondani, hogy Isten számára, hanem egy olyan valóság számára, amelyet szelleminek foghatott fel. A theizmus kérdésében az idealisták megoszlottak, és nem egy vezérük olyan teóriának látszott tekinteni azt, amely alig érdemli meg a filozófus figyelmét. Mégis, ettől az inkább végletes állásponttól eltekintve, a mechanisztikus elmélet, még a külső világra korlátozott alakjában is, nyilvánvalóan érintette úgy a filozófusnak, mint a theológusnak cirkulusait. Zárt rendszert állított eléjük, amely meghatározott törvények gúzsába volt kötve és nem látszott helyet hagyni a csodák és a Gondviselés egyéb megnyilatkozásai számára, amelyekre a régebbi theológusok hivatkoztak. Az új eszmék lassan foglaltak tért, de szívósak és maradandóak voltak, és főképen ezek befolyásának tulajdonítható, hogy a keresztény theológusok attitude-je a csodákkal szemben olyan mélységesen megváltozott háromszáz év óta.

Az eszméknek egy harmadik korszakalkotó sora a fejlődésnek Darwin szerinti elmélete. Elő volt készítve, természetesen, régebbi biológusok munkája által, sőt azt kisérszben még régebbi kutatások is megelőzték, de a fejlődésre vonatkozó spekulációk feledésbe merültek és a biológusok megelégedtek, ha a különböző fajokat úgy kezelték, mintha külön teremtés tárgyai lennének. Darwin érvelése ehhez képest — a maga teljes, világos, szerény és meggyőző megjelenésében — igen kevesek kivételével mindenki számára megrendítő meglepetésként jött; és a többség számára megbotránkozást hozott. Közülünk néhányan elég öregek vagyunk ahhoz, hogy visszaemlékezzünk a vihar végső háborgásaira. De nem gondolom, hogy az ő műve a gondolatnak akkora forradalmát vonta volna maga után, mint a Copernicusé. Ez az utóbbi nagy óvatossággal nyert kifejezést, csak akkor került nyilvánosságra, amikor a szerző már halálos ágyán feküdt, és akik egyetértettek vele, csak fenntartással beszélhettek, ha ki akarták kerülni az Egyház cenzuráját. Ellenben Darwin szabadon beszélhetett, nagy és érdeklődő nyilvánossághoz

intézte szavait, támogatást nyervén a tárgy szakértőinek legnagyobb részétől és maga mellett bírta lelkes alvezéreit, akik meg tudtak felelni a bírálatra és kedvteléssel fogták fel az egyházi emberek villámait és menydörgéseit, amelyek most már nélkülözték a világi hatalom támogatását. Copernicus az ember lakóhelyét kiemelte a dolgok középpontjából és alárendeltebb helyzetbe vetette; de ez nem volt minden: a középkori világnézet keretei roppantak össze és a dolgoknak új ábrázolásával kellett azt pótolni. Ennyiben Darwin műve hasonlít szellemi ősééhez. Ő az embert beleállította az állati fejlődés vonalába; bizonyos értelemben megsemmisítette egyedülálló voltát; de nem érintette helyzetét a lépcső tetőfokán, mint a dolgok elsejéét és a teremtés koronáját. Bántó volt az új tan kétségkívül, hiszen az ember büszkeségét érintette: de kevés ok volt reá, hogy a filozófus és a teológus túlságosan felháborodjanak s így alkalmazkodtak, — habár a teológiai tiltakozások eltartottak egy ideig. Sokkal jelentékenyebb volt számukra a természetes kiválasztás szerepe a darwini elméletben. Ezt tekintette Darwin a fejlődés főökának, — nem egy követője pedig a fejlődés egyedüli okának. A természetes kiválasztás azonban mechanikus vagy quasi-mechanikus úton működik, szándék és öntudat nélkül; és működése által számot tudnak adni sok olyan jellemző vonásról, amelyet egy jóságos istenség szándékának volt szokás tulajdonítani. Röviden, a világ tervszerűségének argumentuma — legalább is abban a formájában, amint azt századokon keresztül fogalmazták — elvesztette bizonyító erejét. A természetes kiválasztás ugyan csakugyan előfeltételez bizonyos szándékot mint a saját alapját: ha az állati organizmus nem keresné a táplálékot, a természetes kiválasztás nem érvényesülhetne; és a táplálék keresése szándékos tevékenység. De nincs jogunk, Darwin felfogása szerint, pl. azt mondani, hogy a szem azért teremtetett, hogy lássunk vele s a fül azért, hogy halljunk vele: ezek a szervek a természetes kiválasztás eredményei, amely vakon dolgozik megszámlálhatatlan korokon keresztül olyan organizmusokban, amelyeket egyedül a táplálék és a társ utáni kezdetleges ösztönök hajtanak. Ha van valami tervszerű az élet nagy drámájában, annak úgy vélné az ember, a természetes kiválasztás processzusa mögött kell rejtőznie, valami olyan szándékban, amelynek maga a természetes kiválasztás is szolgál.

A darwini tan volt az érdeklődés középpontja a XIX.

század második felében. Az élet konkrét tényeiből felmerülő problémákkal foglalkoztatta az emberi elmét, kapcsolatba hozván azt a ténylegessel és megszabadítván a matematikai fizika absztrakcióinak javára fennállott előítéleteitől. Érvelései és következtetései megérthetők voltak az átlagos művelt ember és nem csupán a szakember számára. Ezt nem mondhatjuk el a jelen századot megkülönböztető új tudományról. A szín középpontját ismét a matematika és a matematikai fizika foglalja el, mint a XVII. és XVIII. században, és egyenleteik csak a magasképzettségű matematikus számára érthetőek. Jó lenne, ha napjaink filozófusai a felsőbb matematikában képesítő vizsgálatra köteleztetnének, mielőtt befejezik kiképzésüket. Ahogyan ma a dolgok állanak, a nem-matematikus bölcselőnek el kell fogadnia sok olyan eredményt, amelyet csak tökéletlenül ért meg és sok olyan okoskodást, amelyet egyáltalában nem ért. Óvatosan kell mozognia, de segítségére vannak neki olyan filozófusok, akik a matematikusok soraiból érkeznek; és ezek felszínre hoztak bizonyos eredményeket, amelyek nyilvánvalólag jelentősek a filozófia számára. Ezek az eredmények, együttvéve, a világnak olyan képével ajándékoznak meg bennünket, amely gyökeresen különbözik a régebbi fizika világképétől és a közönséges józan ész számára a dolgoknak fejtejtőre állításával egyértelmű.

A klasszikus vagy newtoni fizika arra az állításra volt alapítva, hogy van abszolút tér, amely tökéletesen homogén és három dimenzióban végtelenül kiterjedt, és abszolút idő, amely egyöntetűen terjed előre egyirányban. Az új fizika szerint tér és idő nem abszolút és egyik sem független egymástól. Az Itt egyszersmind Most, vagy ha nem Most, hát Akkor. És az én Itt-Most-om csak azért ugyanaz, mint a tied, mert a térbeli viszonylagos helyzetünk közötti távolság elhanyagolható. Ha jelentékeny időköz után ismét találkozoznánk és te helyben maradtál volna vagy csupán e kis Föld körül utaztál volna, míg én kellő sebességgel utaztam volna valamely távoli csillag felé, te és barátaid az eltelt időközt tizenkét évnek nevezhetnétek, holott az számomra csak két hónap lenne. Ezt mondják nekünk a fizikusok, s azt állítják, hogy az én időbecslésemet minden megerősítené körülöttem, kezdve agysejteimen el egészen a zsebemben hordott óráig. Az euklidesi tér megfelelő keret minden köznapi célra, de pontatlan, ha azoknak az óriási távolságoknak valamelyikére alkalmazzuk, amelyeket a modern csillagász lemér. Az az egye-

nes vonal, amelyet elég messzire húzunk meg, önmagába fog visszatérni.

Az anyag is átalakult. A régi felfogás szerint szubsztancia volt bizonyos meghatározott tulajdonságokkal; és elméletileg felosztható volt oszthatatlan egységekre, atomokra, amelyek egymástól kvantitativ és talán kvalitatív különböztetvén, kombinációjukkal felépítik a közönséges tapasztalat által észrevett tömegeket vagy dolgokat. A tehetetlen és áthatolhatatlan atomot arra kényszerítették, hogy szerkezetét mint álló protonból és örvénylő elektronokból összetett naprendszert leplezze le. Ha az elektronok egyszerűen részei lennének az atomnak s anyagiak, mint az, a filozófia számára nem támadna probléma. De tilos őket anyagi részecskékné tekintenünk; elektromos kisülések azok, amelyek mint sugárzások vagy hullámok jelentkeznek az éterben, — ha felveszünk étert: valahogyan azonban mégis ők produkálják a székeket és asztalokat és tapasztalatunknak más megszokott tárgyait, beleértve saját testünket is. Ezenfelül ezeknek a dolgoknak a valóságban elfoglalt állása is megváltozik. E pontnál a pszichológus kér részt a vitatkozásban. Te nem látod a széket, mondja, pályáról-pályára ugráló elektronok örvénylő sokaságának, mert kinek lenne bizalma ilyen robbanékony székhöz? Csak képezed azt, hogy szilárd faszervezetnek látod, amely képes hordozni a saját súlyodat vagy a másét. Mindenki más képet lát a maga szemszögéből, és ha változtatod a távolságodat, már más lett a perspektívád is. A szék a találkozáspontja ezeknek a különböző perspektíváknak; a megmaradó szubsztancia intellektuális konstrukció, amelynek alapja a futó eseményeknek egy sorozata.

Egy másik filozófiai jelentőségű pontot csak megemlítenünk kell: ez a természet folytonossága elvének bukása. Érdekes emlékezni arra, hogy a darwinizmus első komoly módosítása annak a fontos szerepnek a felfedezésében állott, amelyet folytonosságnélküli variációk vagy mutációk játszanak a fajok kialakításában. Nos, a fizikusok valami hasonlót fedeztek fel az elektronok forradalmában. Pályáikat a mag körül nem fokozatos átmenetekben változtatják, hanem hirtelen ugrásokkal az egyik meghatározott pályáról a másikra. De talán az elektronok mechanikája még mindig túlságosan homályos ahhoz, hogy erre az érdekes diszkontinuitásra különösebb súlyt fektessünk.

Mi a vége az egész mesének? Amikor legképzettebb képviselői némelyikének műveit olvassuk, olykor-olykor

igényeik szerénységének hatása alá kerülünk. Azt látszának mondani, hogy nem kell a tudományt úgy tekintelnünk, mint amely a dolgokra nézve az igazságot adja nekünk, hanem csupán leírását annak, hogy mi történik, a formuláknak lehető legegyszerűbb sorára redukálva. A matematika mérés, és az új matematikai fizika csak egy sorozata olyan mutató-leolvasásoknak, amelyeket elfogadunk, mivel kevésbé pontatlanok, mint a tényeknek leírására használt egyéb sorozatok. Ez oly filozófiai problémát vet fel, amelyet én csak a legrövidebb és a lehető legkevésbé vitás modorban tárgyalhatok. A tudomány kétségkívül elvonatkoztatáson nyugszik; a tapasztalat kimeríthetetlen és nem szerezhető meg minden egyes részletre nézve; hogy általános megállapításokig eljuthassunk, a lényegesre kell koncentrálnunk magunkat és a lényegtelenet mellőznünk kell; de nem kevésbé szükséges — és nem kevésbé lehetséges — az is a mi általános megállapításainkra nézve, hogy arra a tényre vagy annak arra a vonatkozására, amelyet le akarnak írni, igazak legyenek. Ilyen általános megállapításoknak eddig kigondolt legszabatosabb sorát matematikai formulák szolgáltatják. Lehetnek tények vagy tényeknek olyan vonatkozásai, amelyekre a mérés nem alkalmazható, vagy az alkalmazás nekünk nem sikerül, és itt a matematika nem segít nekünk — feltéve, hogy a matematika mérést jelent. És mégis képesek vagyunk általános tételekig eljutni e nem-mérhető tények és tényezők tekintetében, és ezek az általános tételek korrektek és igazak lehetnek addig a határig, ameddig jelentésük terjed. Amikor a matematika alkalmazható és a tények mérhetőek, kell valami olyan tulajdonsággal bírniok, amely a mérhetőség tulajdonságán kívül esik. Amikor mérünk, mindig valamit mérünk és a matematika nem egyéb, mint egyszerűen segítség ennek a valaminek szabatos megismerésére. Allhat pusztán mutatóleolvasásokban, de ezeknek éppen a vizsgálat alatt álló anyagra kell vonatkozniok. Kétségtelen, hogy a matematikus *mint* matematikus inkább van érdekelve a maga szerszámában, azaz a matematikában, mint abban a tárgyban, amelynek megismerésére az eszközt éppen alkalmazza; de a matematikai fizikus mindig itt van a megismerendő dolog iránti eleve érdeklődésével. Leírás az kétségtelenül, amit keres, de nem annak leírása, hogy a dolgok elgondolhatólag miként történhetnek, hanem hogy tényleg miként történnek. Igaz, hogy gyakran kell megállania valamely hipotétikus leírásnál, amíg a verifikáció lehetségessé válik. És az egyik

leírást vagy fogalmi formulát előnyben részesítheti a mássikkal szemben pusztán azon az alapon, hogy az sokkal egyszerűbb; de soha nem fogja visszaautasítani a kísérlet bizonyosságát, ha alkalmazására módja nyílik. Mindaddig, amíg pusztá hipotétikus entitásokkal dolgozik, vagy egyedül egyszerűségüknél fogva elfogadott fogalmakkal van dolga, elégedetlen fog maradni, mint fizikus, bármennyire rendületlen maradjon is mint matematikus.

Bárhogyan döntsék is el ez a kérdés, a modern tudomány az univerzumnak olyan tervét nyújtja a filozófus számára, amely a newtonitól nagyon különböző. Bizonyos tekintetben kisebb világ ez, mert a teret nem tekintjük többé végtelennek és az idő egybe van kapcsolva a térrel. De az anyag régi felfogása eltűnt. Newton azt mondta, hogy az anyag teremtetését úgy lehet megmagyarázni, mint az áthatolhatatlanság tulajdonságának a tér egyes részei javára Isten által való adományozását. A térnek ezek az áthatolhatatlan részei mindazonáltal így is tehetetlenek maradnának és szükségük lenne egy kezdő lökésre — valami kívülről ható erőre —, mielőtt a világ építése megkezdődhetnék. Ez a tehetetlen, áthatolhatatlan anyag eltűnt a modern analízis keze alatt és vele együtt megy Istennek, mint a nagy Mesterembernek és az anyagot mozgásba hozó első lökésnek a képe is. Akárhogyan írassanak is le ma a fizikai valóság elemi alkotói, bármi másnak mondhatók, csak tehetetlenek nem; szüntelen mozgásban vannak akkora gyorsasággal, amely számunkra, a mi lassan mozgó testünkkel, teljességgel elképzelhetetlen, bár számjegyekkel leírható. Valóban, mintha ezt a mozgást magát kellene az elemi alkotónak tekintenünk. Az elektrónt nem úgy írják le, mint az anyagnak egy kis darabját, mely letörött az atómról, hanem egyszerűen mint egy elektromos kisülést. Vannak sugárzások, vannak hullámok, de hogy mi az, ami sugárzik és hullámozik, homályban marad. Lehet, hogy van éter, de egyedüli funkciója az, hogy a maga hullámmozgásával mozgási zavarokat közvetítsen, de hogy mi okozza a zavarokat, magyarázatra nem talál. Úgy látszik, sugárzásokkal állunk szemben, holott nincs, ami sugároz-zék és hullámmozgásokkal, amelyek a semmiből indulnak ki.

Az anyag mindenesetre meg van finomodva, ha nincs is tökéletesen semmivé finomítva. Nem csoda, ha úgy látszik, mintha közelebb lenne hozva az észhez, ily módon lehetőségessé válván a valóság egészének mentalista és idealista értelmezése. Valóban megkapó tény, hogy Ber-

keley, aki idejének nagy részét kora matematikusaival szembeni vitában töltötte, az a bölcselelő, akit a mai matematikai filozófusok a legnagyobb tisztelettel kezelnek. De én úgy látom, hogy az anyagról való fogalmunknak kifinomítása nem hoz bennünket igazán közelebb Berkeley elméleteéhez. A kérdés az, hogy a külső valóság determinálja-e az emberi tapasztalatot? Berkeley azt mondta, hogy ilyen külső valóság nincs a többi ember és Isten elméjén kívül. Ellenfelei azokra az anyagi dolgokra utaltak, amelyeket a közönséges józan ész elismer, vagy pedig a fizikusoknak anyagi szubstanciájára; ma protonokra és elektronokra hivatkozhatunk, vagy legalább sugárzásokra és hullámokra. Az az állítás, hogy ezek észbeli konstrukciók, pontosan ugyanaz, amit Berkeley mondott az anyagi szubstanciáról. A vitás pont ez: feltéve, hogy mindkettő bizonyos értelemben észbeli konstrukció, vajjon az észen kívül fekvő valóságnak pontos leírása felé való közeledések-e, vagy pedig a levegőben lógnak, minden mögöttük álló valóság híjával, kivéve magát az észet? És az érvelés ebben a kérdésben alig mozdult el régi helyéről.

Ha már most elismerjük, hogy a fizikai világ elemi alkotói nem mentálisak, mondhatunk-e bármit is arról az egészből, amelynek elemei? A legmeglepőbb benyomás, amelyet az így konstruált világ reánk gyakorol, a rajta végigvonuló rendezettség. Ez nem olyan vonás, amely megkülönböztetné a világot, amint mi felfogjuk, a világtól, amint azt Newton vagy Descartes, vagy Aquinoi Szent Tamás felfogta. De a rend azóta még hatásosabb és keresztülhatóbb lett. Nem lehet többé úgy tekinteni, mint amelyet atómokból álló tehetetlen testekre húztak rá. Az atóm maga is parányi naprendszernek bizonyult, ahol még parányibb bolygók forognak egy parányi középpont körül és pillanat alatt átugrálnak egyik pályáról a másikra. Maxwell azt mondta egyszer, hogy az atóm magán hordozza egy készítménynek minden bélyegét. Ha néhány évtizeddel tovább élt volna, felfedezte volna az elemeket, amelyekből az atóm felépül és talán rájött volna, hogy „készítmény” itt félrevezető kifejezés. A tüzes energiának egy rendszere ez, de nemcsak a változásoknak, hanem a szilárdságoknak és állandóságoknak is forrása a világban. Ezek a rendszerek valamiképpen összeszövetkeznek, hogy létrehozhasák azokat a durvább jelenségeket, amelyeket azután mi észreveszünk érzékszerveinkkel — magát a földet és lakóit, beleértve az embert, aki eljutott addig, hogy belső folyamatokat is megértсен. Semmiféle emberi intelligencia nem

tervezhette és valósíthatta volna meg és tarthatta volna fenn az elrendezésnek azt az óriási rendszerét, amelyet atom és csillag és lakható földgömb élénktárnak. De a rend az emberi színvonalon az intelligencia eredménye; és a kozmikus méretű nagyobb rend egy neki adequat intelligenciára mutat. Vagy a véletlenre. És az újabb megismerés annyira megnövelte a rendbe állított elemeknek bonyolultságát, hogy a világnak az atomok egy szerencsés találkozásából való keletkezése ellen rendkívül meggyarapodtak a valószínűségek. Három századdal ezelőtt Francis Bacon ezeket a nevezetes szavakat használta: „Inkább elhinném a Legenda, a Talmud és az Alkorán összes meséit, mint hogy ez az univerzális építmény szellem nélkül van.” Nem tudom, milyen indokok azok (ha ugyan), amelyek rávehetnek egy eszes embert arra, hogy higgyen „a Legenda”, a Talmud és az Alkorán meséiben”, de meg vagyok győződve arról sok mai bölcselelő eltérő nézete ellenére is, hogy ma — ha lehet — több okunk van, mint háromszáz év előtt, visszautasítani azt a nézetet, „hogy ez az univerzális építmény szellem nélkül van”.

Ne értessék félre ez a következtetés. A kozmikus rendben intelligencia nyilatkozik meg — habár olyan intelligencia, amely annyira túl van az emberin, hogy csak inadequat módon gondolhatjuk —, de ez a rend nem bizonyítja Istent, amint ezt a kifejezést használjuk. A fizikai tudomány és az arra támaszkodó filozófia rámutathatnak a valóság alapjaiban rejlő intelligenciára, de nem találhatnak és nem találhatnak ott jóságot vagy szépséget. Ennek magyarázata a fizikai tudománynak és az egyedül arra támaszkodó filozófiának jellegében és rendszertani helyében található. A tudomány absztrakcióval kezdődik. A tapasztalatból indul ki, mint minden megismerésünk. De vannak bizonyos tapasztalatok, amelyek egy ember személyére szorítkoznak és nem köztulajdonai azonos körülmények között minden normális tapasztalónak; vannak más tapasztalatok, amelyek nem érzéki észrevételben feltáruuló események, hanem becslések vagy értékelések, így az, amit mi jó vagy szép dolognak nevezünk. A fizikai tudomány ezek közül egyikkel sem törődik; következtésképen úgy a vallásos tapasztalat, mint a morális tapasztalat kívülesik körén. Másrészt a filozófia minden tapasztalatot a saját területének kénytelen venni, és ha a valóság átfogó képéhez kíván elérkezni, össze kell rendeznie azokat az eredményeket, amelyekre a morális és vallásos tapasztalat vizs-

gálata vezette, azokkal az eredményekkel, amelyekre a fizikai tudomány utal.

A vallásos tapasztalatról nem fogok sokat mondani; de ma más a helyzete, mint filozófusra váró anyagnak, mint volt ötven év előtt. Talán azért hanyagolták el hajdan, mert annyira személyes vagy szubjektív, amily mértékig az érzéki tapasztalat, sőt a morális tapasztalat sem az. Az ember vallásos tapasztalatát nem osztják úgy szomszédai, mint az általa látott tárgyakat, vagy az általa értékelt morális tulajdonságokat. De a vallásos tapasztalat eredetisége mégsem vonható kétségbe. Csak amikor következtetéseket vonunk objektív forrására vagy alapjára nézve, akkor kell különösen résen lennünk: mert a vallásos tapasztalat mindig össze van kapcsolva, vagy részeként visz magával Istenről alkotott eszméket, amelyek előző reflexiók vagy a nevelés eredményei; és különösen a misztikus ember, akiben a legerősebb a vallásos tapasztalás, úgy látszik, kikerülhetetlenül lefordítja látományát annak a teológiának a nyelvezetére, amelyben nevelkedett.

Az erkölcsi tudattól eltekintve, nem lenne jogunk hinni Istenben, ha az Isten kifejezés jóságot foglal magában. És a jónak és rossznak a világban és az emberek magatartásában való pusztá tapasztalása nem vezet bennünket sehová. A teremtés tana a Genezisben úgy ábrázolja a Teremtőt, mint aki megpihen munkája után és azt látja, hogy az jó; de ha tovább olvasunk, arról értesülünk, hogy később rossznak találta. A Jó és Rossz túlságosan keverve vannak a világban ahhoz, hogy igazolnának bennünket, amikor a tények pusztá megfigyeléséből arra következtetünk, hogy alkotója jó. De az erkölcsi tudat, amely a világ némely vonatkozásaiban jóságot talál, másokban pedig gonoszságot, egy mértéknek van birtokában, amellyel azokat megítélheti és amellyel az emberek életét irányítani lehet. Ez az erkölcsi tudat egy rendnek a tudatává emelkedik, amelyet olyan úton kellene megvalósítani, amelyet az ész tesz meg az események észrevételétől a dolgok tényleges alkatának megismeréséig. És csak a gondolkozás e két különböző vonalának — a tisztán tudományos és az etikai vonalnak — egyesítése igazolhatja a filozófiát Isten eszméjének elérésében: mert Isten eszméje kell hogy otthona legyen az összes értékeknek, a jóságnak és szépségnek éppen úgy, mint az igazságnak.

LOGIKA ÉS METAFIZIKA.

Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1929. évi közgyűlésén.

Írta: PAULER AKOS.

1. Ma, midőn világszerte a metafizika újjászületéséről beszélnek és írnak — különösen időszerű annak a vizsgálata, hogy mily viszony áll fenn a logika és a metafizika problematikája között? *Logikán* itt az igazság formális határozmányairól szóló tudományt értjük — *metafizikának* pedig, *Aristotelest* követve, a létező dolgok legegységesebb sajátságainak vizsgálatát nevezzük.

2. E két tudomány viszonyára nézve *három* álláspont lehetséges. Az egyik szerint e kettő *azonos*, vagyis a logika tételeit kifejtve, egyúttal a metafizika összes problémái is megoldódnak. Ez elmélet legvégig gondoltabb formáját *Hegelnek* köszönjük. A *második* megoldás ennek épp ellenkezője, amennyiben azt hirdeti, hogy távol attól, hogy logika és metafizika *azonosak* volnának, valójában semmi közük egymáshoz, mert a logika formái nem érik el a metafizika tárgyát, vagyis ez utóbbira nem érvényesek.

Ez elméleten belül ismét *két* variáns lehetséges. Az *egyik* szerint a létező dolgoknak csak *egy része* van kivonva a logikai alapelvek és formák érvényessége alól; ez alapján *Kant* megoldása, ki szerint a létező csak *mint jelenség* (mint lehető tapasztalatunk tárgya) van alávetve a logika kategóriáinak és elveinek, míg ellenben a létezőre, mint *magánvalóra*, e logikai képletek jogosan *nem* alkalmazhatók. A *másik* felfogás szerint — s ezt vallják a modern irracionizmus különböző árnyalatai — a logikai formák már a tapasztalati valóságot is eltorzítják s így a létező világot *ezekkel* a formákkal sohasem ismerhetjük meg, hanem csak valamiféle (állítólag logikamentes) intuícióval ragadhatjuk meg.

Vége: a *harmadik* elmélet szerint, bár a logika és a metafizika *nem azonosak*, de minden ponton egymásra utalnak; ezt a *párhuzamosság* teóriájának nevezhetjük, melynek megalapítói *Platon* és *Aristoteles*. Talán sikerül kimutatnunk, hogy a két előbbi álláspont, tehát az abszolút racionalizmus és az abszolút irracionizmus tanításai tarthatatlanok, mert *önellenmondóak* s így csak a parallelizmus elméletén elindulva lehet helyesen meg-

oldani a logika s a metafizika viszonyának problémáját.

3. Az abszolút racionalizmus álláspontja elfogadhatatlan, mert az *igazság* lényegesen más természetű, mint a *létező*. Az igazság fennállási módja ugyanis az *érvényesség*, mely különösképen abban különbözik a létezéstől, hogy egy sajátos *dualizmust* tartalmaz. Ami ugyanis érvényes, az *valamire érvényes*, tehát az igazság mindig önmagán *túl* mutat arra a tárgyra, *melyre* érvényes. Az érvényesség *objektív jelentésben* áll, aminek megfelelő mozzanatot a létezőben nem találunk. Az igazság eme dualizmusa az *igazságtartalom* s az *igazságtárgy* között még akkor is kimutatható, ha az igazság magára az igazságra vonatkozik. Így ebben az igazságban: „Ez az igazság struktúrával bír“, *két* mozzanat különböztethető meg: az az igazság, *amely* érvényes, attól, *amelyre* érvényes. Aki tehát az igazság s a létező viszonyát nem abban látja, hogy az igazság csak *utal* a létezőre, mint tárgyára, hanem az igazság és a létező *azonosságában* pillantja meg — differenciálatlan fogalmakkal dolgozik. Ebből folyólag úgy az igazságnak, mint a létezőnek őket meg nem illető határozmányokat tulajdonít, vagyis oly ítéletet mond, melyben az állítmány *ellenmond* az alanynak. Az abszolút racionalizmus tehát önellenmondó tanítás.

4. De éppúgy önellenmondó az irracionalizmus álláspontja is, mely szerint a létezőre *nem* érvényesek a logika elvei és formái. Még pedig egyaránt tarthatatlan *Kant* által felállított alakjában, mint abban a modernebb formában, mely azt vallja, hogy már a tapasztalatban adott jelenségvilág képét is eltorzítja a reá alkalmazott logikai struktúra s azt valójában nem megismerhetővé, hanem megismerhetetlenné teszi. Nem nehéz ugyanis felismerni, hogy az irracionalizmus mindkét formája *önmagát* rontja le, mert a saját előfeltevéseinek mond ellen. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a logikai alapelvek nem *minden* lehető dologra érvényesek, akkor természetesen az *ellenmondás elvének* korlátozott érvényét is valljuk. Ámde, ha *bármit* is állítok és tagadok — mint erre már *Aristoteles* figyelmeztetett, — *már felteszem* az ellenmondás elvének érvényét, mert különben nem állíthatnám, hogy az én ítéletem *különbözik* az ellenkező ítélettől s így nem vitathatnám, hogy az *én* álláspontom, melyet *helyesnek* tartok, *különbözik* az ellenkező tanítástól, melyet viszont tévesnek állítok. Hiszen azt sem mondhatnám, hogy *vannak* oly dolgok, melyek nincsenek alávetve az ellenmondás elvének, ha egyúttal nem állítanám azt is, hogy az ellen-

mondás elvének *nem* alávetett dolgok *nem* azonosak azon dolgokkal, melyek *igenis alá vannak vetve* az ellenmondás principiumának. Nyilvánvaló önellenmondás tehát azt állítani, hogy vannak dolgok — s ezek között a létezők —, amelyek *nincsenek* alávetve az ellenmondás elvének. Ezzel pedig már azt is elismertük, hogy önellenmondó azt állítani, hogy vannak dolgok, amelyekre nem érvényesek az *összes logikai* elvek és struktúrák, mert hiszen elismerve az ellenmondás elvét, ezzel burkoltan a logika *összes* elveinek, formáinak és szabályainak érvényességét elismertük.

5. Nyilván tehát csak a *harmadik* álláspont mélyítése kecsegtet sikerrel, mely szerint a logikum és a metafizikum sem nem azonosak, sem egymástól nem teljesen függetlenek, hanem a két tartomány között *párhuzamosság* áll fenn. Ez alapjában *Platon* és *Aristoteles* tanítása, kik azt vallják (Resp. p. 585, illetőleg Metaph. II. 1. 993 b. 30), hogy „amennyi része van valaminek a létben, annyi része van az igazságban is“.

6. E párhuzamosságnak azonban *kettős* értelme van. Az *egyik* szerint e parallelizmus épp azt jelenti, hogy minden létezőnek megfelel valamely igazság: *omne ens verum*. Vagyis: az, *hogy* valami létezik, *igazság*; az, *hogy* valaminek éppen ilyen határozmánya van, szintén *igazság*; hogy valami *változik*, az is *igazság* és így tovább. A párhuzamosság így értve, nyilván azt jelenti, hogy minden, ami létezik, az *együttal* logikus. — „Alles was ist, ist vernünftig“ — mondotta *Hegel*. Azaz: önmagában minden a logika örök elvei szerint létezik, ha *mi emberek* korlátozt és egyoldalúan szegényes ismeretanyagunk alapján e logicitást nem is tudjuk minden esetben fölismerni. Ezen az állásponton van a józan emberi elme is, midőn hajlandó a *lehetetlent* egyúttal *gondolhatatlannak* minősíteni. Ha igaz is, hogy a létezőnek mindig megfelel valamely igazság az igazságok nagy és átfogó rendszerében — viszont azonban tévedés volna azt állítani, hogy az *igazságnak* mindig megfelel valami *létező* is. Mert könnyű felismerni, hogy az igazságok köre *nagyobb*, mint a *létezők* köre. Érvényesek ugyanis oly igazságok is, melyek *nem létező*, sőt *lehetetlen* dolgokra is vonatkoznak. Ilyenek azok az igazságok, amelyek *épp azt* fejezik ki, *hogy* valami lehetetlen, pl. „Négyszögű háromszög lehetetlen“. Vagy amelyek lehetetlen dolgok *viszonyaira* vonatkoznak, aminő a következő igazság: „A négyszögesíthető kör s a kétdimenziójú pont *egyaránt* a lehetetlenségek

körébe tartoznak“. Ha azonban a logika köre *tágabb*, mint a metafizika köre, akkor nem mondhatjuk, hogy a létezés törvényei határozzák meg az igazság törvényeit, hanem csak a megfordítottját állíthatjuk, hogy t. i. *a logika törvényei determinálják a létezés törvényeit*. Mert bár nincs igazság igazságtárgy nélkül, melyre az vonatkoznék, de az igazságtárgyaknak csak *egy részét* képviselik a létezők. Ezért a logika mindenképen *prius* a metafizikával szemben: s a metafizika épül fel a logikán s nem a logika a metafizikán.

7. A logikum és a metafizikum párhuzamosságának *második* értelme (v. ö. f. 6. §) az, hogy amellet, hogy a létezőnek mindig megfelel igazság, *a létező dolgok struktúrája is visszatükrözi az igazság strukturáját*. E belátás eddig csak inkább sejtelemszerűen és rapszódikusan lépett fel, semmint világosan kidolgozott formában. Így már *Aristotelesnél* találunk egyes megállapításokat arra nézve, hogy a logikai s a metafizikai formák párhuzamosak. Ha ugyanis *Prantl* magyarázata helytálló, az ítéletnek a *matéria*, a fogalomnak a *forma*, a szillogizmus középfogalmának a *mozgató ok*, a definíciónak a *formális cél* felel meg a Stagirita gondolkodásában. *Kant* kategóriaelmélete is azon a tanításon alapszik, hogy *amennyiben* a logikai formák érvénnyel bírnak a létezőre, az ítélet lehető alakjainak megfelelnek a jelenségvilág legegységesebb osztályai, azaz kategóriái. *Hegel* metafizikája meg éppen azt hirdeti, hogy a létező dinamikája a logikai gondolkodás benső dialektikáját követi s annak megfelelőleg tagolódik. Hogy végül egy méltatlanul elfeledett újabb mély logikusról, *Alphonse Gratry*ről is megemlékezzünk: ő is kísérletet tett abban az irányban, hogy kapcsolatot létesítsen a három aristotelesi szillogizmus-figura s a *szubsztancia*, *kvalitás* és *reláció* metafizikai kategóriái között.¹

8. E kísérleteknek mindenképen megvan a maguk létjogosultsága. Mert ha a létező *minden* mozzanata visszatükröződik az *igazságok* rendszerének világában, akkor benső kapcsolatnak kell fennállania a létező dolgok struktúrája s az igazság tagoltsága között. E téren azonban a kutatás még a kezdet kezdetén van. Hiszen előbb az igazság immanens szerkezetéről szóló tant, azaz a *tiszta logikát* kell oly szilárdan felépíteni, hogy hozzá viszonyítva megkezdhessük a megfelelő metafizikai határoz-

¹ Logique. Nouvelle édition. Paris 1908. I. k., 312. l.

mányok összegyűjtését. Az a szerény kísérlet, melyet e téren e sorok írója tett, nem is tarthat másra igényt, mint arra, hogy kalauzul szolgáljon egy eddig csaknem teljesen elhanyagolt problematika feltárásában.

9. Elmélkedésünk e pontjára érve, azonban előreláthatólag súlyos ellenvetéseknek nézünk elébe. Bírálóink bizonyára türelmetlenül felkiáltanak, hogy: hiszen itt a létezés teljes racionalizálhatóságát hirdetjük, tehát a mindenség észszerűségének ama lapos himnuszát zengettük, melynek „titoktalanságát“ már a XVIII. század naiv felvilágosodásával eltemettük. Hogyan lehet a léptenyomon reánkmeredő misztériumokat, aporiákat és antinomiákat figyelmen kívül hagyva, a logika mindenhatóságát hirdetni s arra törekedni, hogy annak szegényes és merev szítáján keresztül szűrjük át a mindenség mérhetetlen mélységeit?! Miféle pedáns intellektualizmus kell ahhoz, hogy valaki ne lássa, hogy a valóság mindig gazdagabb s kifürkészhetetlenebb, semmint az a mi kicsinyes logikai formulánkban elférne. Hiszen a modern gondolat egyik legfőbb érdeme, hogy a valóság e mélységes irracionálisát feltárta! *Bergson* intuiciós ismeretelmélete, *Schestow* orosz gondolkodó ama tanítása, hogy nem fogadhatjuk el az önellenmondást a lehetetlenség kritériumának,² *Liebert* neodialekticizmusa, mely szerint világmagyarázatunkban végső, feloldhatatlan abszolút ellentéteknél kell megállapodnunk,³ — mind ebbe az irányba mutatnak. Hasonlóképen *N. Hartmann* mélyenjáró „aporetizmusa“⁴ mind világosabbá teszi, hogy a metafizika feladata nem is lehet egyéb, mint az, hogy kinyomozza a végső, már feloldhatatlan problémákat. Példáinkat szaporíthatnók annak bizonyítására, hogy álláspontunk teljesen ellentétes a modern gondolkodás eredményeivel.

Ez ódiomot vállaljuk. Mindenekelőtt azonban egy félreértést kell eloszlatnunk. Álláspontunk *nem* az, hogy *nekünk embereknek* valaha is sikerülni fog a létezőket minden ízükben logizálni, hanem tételünk valódi értelme az, hogy *egy mindentudó elme*, aminőnek Isten intellektusát gondoljuk, — *minden* létezőnek teljes racionalitását ismeri fel. Tehát annak az oka, hogy a világ *számunkra* örökké telve lesz megfejthetetlen misztériumokkal, vagyis irracionális adottságokkal, nem abban van, hogy a mi em-

² *L. Schestow*. Potestas clavium. München, 1926.

³ *A. Liebert*, Geist und Welt der Dialektik. I. Berlin, 1929.

⁴ *Nic. Hartmann*, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. Aufl. Berlin u. Leipzig, 1925.

beri logikánk formai törvényei *mások*, mint a mindenség logikájának elvei, de mert a létező világ *tartalmilag* ki-
meríthetetlen számunkra. Tételünk tehát elismeri, hogy a
lét világa emberi szempontból irracionális, de ezt nem a
lét abszolút irracionalitásától származtatja, ami képtelen
álláspont volna (l. f. 4. §), hanem azt fogyatékos emberi is-
mereteinknek tulajdonítja. Tételünket úgy tehetjük vilá-
gossá, ha arra utalunk, hogy bár némileg más értelemben,
de mi is elfogadjuk *Malebranche* és *Leibniz* mélységes
megkülönböztetését a *tényigazság* (vérité de fait) s az
észigazság (vérité de raison) között. *Tényigazságok* azok,
amelyeket csak a tapasztalásból ismerhetünk meg, mert
sem ténylegességüket, szükségképiségüket, illetőleg egye-
tetemes érvényüket merő észbelatásból nem tudjuk fel-
ismerni. Így például nem tudom belátni, hogy nem lehetne
e világ másképen is berendezve, pl. hogy miért nem létez-
hetnék több vagy kevesebb szín vagy hang, mint amennyi
valósággal létezik. Az ily *tényigazságok* teljesen nem
lesznek sohasem racionalizálhatók az emberi elme szá-
mára s így titokzatos voltukat nincs módunkban meg-
szüntetni. Ellenben, hogy minden dolog *csak* önmagával
lehet azonos, hogy kétszer kettő *csak* négy lehet — ezek
egyedüli lehetséges voltát s így egyetemes érvényüket
világosan felismerem. Ezek tehát *észigazságok*. Eszerint
a tényigazságokat észigazságokká azért nem emelhetjük,
mert a létező világnak csak felületét s már kozmikus
helyzetünknel fogva is. csak egy-egy oldalát sikerül meg-
ragadnunk, s így *nem rendelkezünk elég empirikus adat-
tal*, hogy a valóság aporiáit s antinomiáit megoldhassuk.
Leibniz e gondolatot úgy fejezte ki, hogy csak *emberi*
szempontból van kétféle igazság, a mindentudó elme:
Isten szempontjából a tényigazságok is észigazságok.

10. Megoldásunk nagy előnye az, hogy az egyetlen
elmélet, mely a három lehető teória közül nem önellen-
mondó, mert egyedül felel meg úgy az igazság, mint a
létező sajátos természetének. Amellett *okát* is tudja adni
annak, hogy a való világ miért marad mindig rejtelmek-
kel teljes szemünkben, jóllehet észszerűségét nem kell
megtagadnunk. Újólág igazolódik e ponton, hogy minden
múló bölcsekedési divaton túl ma is *Platont*, *Aristotelest*
és *Leibnizet* kell vezérünknek elfogadnunk. A magyar
filozófia is annál nagyobb és mélyebb lesz, mentől inkább
megszívleli e tanulságot.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését meg-
nyitom.

A BENSŐSÉG ETIKAI VIZSGÁLATA.

Írta: NOSZLOPI LÁSZLÓ.

Az etikai érték különböző fennállási módjai szerint az etika tárgyköre három részből áll. Az első rész az abszolút, *ősi* értéket tárgyalja.

A második rész a *normatív* értékről szól. Azokkal az eszményekkel és normákkal foglalkozik, melyek a cselekvés tárgyát és objektív indokát, tehát az objektív világot hozzárendezik az ősertékekhez. Az abszolút jószág mivoltából kötelek, feladatok, szabályok és célok következnek az objektív létnek, mint a cselekvés tárgyának szempontjából és számára. E célok és szabályok követése a cselekvő személyt *kifelé*: a környezet, a világ felé irányítja és a felebarát, család, nemzet, társadalom, emberiség, kultúra, jog stb. szolgálatába állítja. A normatív jó objektív és egyénfeletti, de nem maga az őserték, hanem a tárgyi világ, a nem-„én“ hozzárendezése, alkalmazása az ősertékhez, az objektív lét felemelésének, „részesedésének“ köteleme.

Az etikai ősertékben való „részesedés“ azonban elsősorban és legmagasabb fokon *benső*: legfontosabb anyaga a psziché, mint szubjektum. Ez a benső „részesedés“, a szubjektív jószág, az etikai személyérték az etika harmadik részének tárgya.

Ha áldozatot kíván tőlünk valamely etikus tárgy, norma, vagy eszmény, pl. a társadalom, vagy a jog, akkor *miért* kell ezt az áldozatot meghoznunk? Nem kétséges. hogy magukért e tárgyakért, eszményekért is: a társadalomért, jogért, stb. Végelemzésben azonban mégsem ezekért csupán, hanem elsősorban az ősertékek bennünk, alanyokban való érvényesüléseért, azért, hogy az örök jószág fényében, melegében bensőleg, az áldozat meghozatala folytán „részesedjünk“. A cselekvés értékelésekor fontos a *motívum*. Ámde a motívum kétféle: indok és indíték. Az indok a cselekvés logikai alapja, objektív, az eszmék birodalmába tartozik, ráció-természetű. Az indíték viszont

szubjektív, pszichikai, de nem intellektuális sajátosság. Helyes indok pl. egy norma, helyes indíték pl. az irgalom.

A normatív etika eszményekről és normákról beszél. Centrális kérdése: *mit* kell tennünk? A szubjektív jóság vizsgálata ellenben az *erények*, az etikus személy, az εὐδαιμονία körében mozog. Kérdése: mi az élet értelme?

A személy szubjektív jóságának egyik jellemvonása a *bensőség*, ez a legnemesebb pszichikai tulajdonság, mely azonban nem képzelhető külön, magában, hanem elárad a bensőséges személy minden cselekedetén, érzelmén és oly egyszerű, hogy nem lehet részekre bontani.

Szubjektív és normatív érték szoros kapcsolatban állanak egymással. A szubjektív jóság *intencionálja* a normákat. „Eszmények és normák intencionálása“ azonban *több*, mint: „eszmények és normák önmagukban“. Szubjektíve lehet erkölcsös az oly cselekvés is, mely illegális, összeütközik egy normával, ha pl. a cselekvő a normát önhibáján kívül nem ismeri.

A cselekvés etikai értékét nem a külső sikernek és az akarat külső hatalmának mértéke szerint mérjük. Az erkölcsi megítélés szempontjából nem lényeges az a körülmény, hogy az akarat elérte-e célját? Az etikai értékelés a személynél a szándékot veszi tekintetbe, az akaratot és az érzületet vizsgálja. A személy etikai értéke attól függ: *mit akar, hogyan* és milyen lélekkel akarja?

Az etikai érték tárgyilag, normatív is meghatározott. A személy és akarat *szubjektív* jóságához azonban szükséges, hogy ne csak az akarat *tárgya* legyen etikus, hanem maga az akarat is. Nem elég *jót* akarni, hanem a *jót feltétlenül* kell akarnunk, azaz minden más céllal és motívummal szemben a *jót* illeti választáskor az elsőség. Ha *jót* akarunk, de nem önmagáért, hanem pl. valami haszon elérése céljából, úgy akaratunk legális, de nem morális. A valóban etikus ember továbbá a *jó* feltétlen akarásában *állhatatos*, nem ingatag és szándéka nemes érzületre, emelkedett lelki háttérre támaszkodik.

A szubjektív jóság kritériumai nem csupán tárgyi, hanem ezenfelül és főleg *bensőséges*, személyes természetűek. A *jót* kell akarnunk, de *feltétlenül*, *állhatatosan* és nemes lélekkel. Nemcsak az akarat tárgyának és az akaratnak *kifelé*, hanem és magasabb fokokon az akaró személynek *bensőleg* is hozzá kell rendeződnie az etikai értékhez, meg kell nyílnia a jóság térfoglalása számára. A szubjektív jóság intím természetű: elengedhetetlen határozmánya a *bensőség*. Az etikai személy-

érték a lélekalkaton nem felületes máz, szín, hanem áthatja a legbensőbbet: ha az „én“ sajátos természete érvényesül az akaratban, *akkor* erkölcsös. Az etikai értéknek térfoglalási, birtoklási, megvalósulási igénye és tendenciája van a pszichével, a szellemi világgal szemben. Nem merőben léten-túli, platonai idea, hanem a pszichének *megfelelő*, annak életét és fejlődését irányító princípium.

Fejtegetésünk azt a célt tűzi maga elé, hogy a *bensőségnek*, mint az etikai személyérték határozmányának mivoltát és immanens jegyeit kikutassuk. Ez a célkitűzés már utal arra a körülményre, hogy a bensőség mindig *érték pszichikai* megvalósulását jelenti, a személy szubjektív értékgyarapodásának mozzanata. A személy, mint szellemi természetű alany értékének jellege a bensőség.

Az etikai érték az ember karakterében — ha nem is ősi idő — és világlefettiségében, de másodlagos fokon — pszichikai létet nyer. Erkölcs az érték megvalósulása az emberek személyében. A morális lélekben az érték ténnyé vált.

Cselekvés és személy nem elszigetelt: a személy résztvesz a cselekvésben, sőt az egész személy cselekszik. Az etikai értékelés tárgya azért épp az akarat, mert az akaratban a személy állandó etikai minősége, jelleme nyilvánul meg.¹ Az erkölcsös cselekvés oly akaratitendencia, mely a személy legmélyebb természetét alkotja: erkölcsi érdem és felelősség az egész személyé. A moralitás az ember egész lényegének megújhodását követeli: egy új lény születését önmagunkban. Az erkölcs több, mint csupán gyakorlás és szokás: az erkölcs a magasabbrendű ember születése és a régi ember halála, miáltal épp az önzetlen cselekvésben rejlik a legnemesebb önkifejtés.

Érték szubjektív szempontból az, amivel azonosítjuk magunkat, de nem felületesen és pillanatnyilag, hanem amiről felismerjük, hogy örökre és feltétlenül azonosulnunk kell vele szubsztanciális „én“-ünk érdekében. Az etikai érték az akaratnak nem kívülről jövő szabálya, de lényege: tartós nem-követése a személy pusztulását vonja maga után. Az erényes lélek viszont nagy és erős lélek, mely érzületében azt a békét és megnyugvást birtokolja, amit *Aristoteles* az *eudaimonia* szóval jelölt meg.

A mondottakban megtalálhatjuk a bensőség második jegyét is: bensőséges az oly pszichikai megnyilvánulás,

¹ *Pauler Akos*: Bev. a filozófiába, 1920. 116 l.

melyben a személynek nem egyik, vagy másik oldala, hanem a személy egésze nyilvánul meg. Ilyen megnyilvánulás épp az erkölcsös cselekvés. Ez okból a cselekvés etikai értékelése a tett mögött mindig a szubjektív hátterét, a személyiség egészét fürkészi.

A külső tettek és megnyilvánulások benső, pszichikai hátterük alapján ítélandók meg. Pl. — mint *Prohászka* püspök írja — a külső egyszerűség és szerénység erény, ha emelkedett, emancipált lelkületből fakad, de nem erény, hanem gyengeség, ha benső oka a tompultság és érzéketlenség. Hasonlóképp nem erény a külső szelídség és szerénység, ha indítéka gyámoltalanság és félnkség. Az alázatosság is csak bátorsággal együtt valódi.

Tudjuk, hogy ha két ember külsőleg ugyanazt cselekszi, a két cselekvés etikailag mégis nagyon különböző lehet, mert a szándéktól függ értékük. Ámde, ha az egyes elszigetelt esetben a két ember *szándéka* is ugyanaz, a cselekvés még akkor sem teljesen egyenlő értékű. Az értéket az egyes elszigetelt szándékon felül annak a személynek *egésze* dönti el, *aki* szándékozott. Azt a tételt, mely szerint a jószándék értéke függ a személy értékétől: *a szándék intím személyértéke tételének* nevezzük.

Az etikailag nagyértékű személynek tárgyilag csekély jószándéka is értékesebb lehet, mint a nagy elhatározás csekély lelki nemesség, alacsonyabb érzület mellett. Amilyen a szív és amennyi a lelki nagyság, olyan és annyi a jótett értéke.

A *kötelesség* teljesítése alól természetesen az etikailag kiváló személy sincs felmentve. Az emelkedett lelkület, a személy értéke csak a normatív kötelesség vonalán és azon *felül* elhelyezkedő szándék értékét növeli. Ha ellenben a szándék *alul* marad a kötelesség mértékén, ha hibázik és vét, akkor a személy értékének nagysága ezt a vétet nem csökkenti, hanem súlyosbítja. Ha az erős ember gyenge, az nagyobb hiba, mintha a gyenge ember gyenge.

A bensőség etikai határmányát történetileg főként és legtöbbsékesebben a kereszténység ismertette meg az emberiséggel, kezdve az evangéliumi morál tiszta és egyszerű teltségétől, valamennyi nagy keresztény moralista életéig és tanításáig. Az evangéliumi példázatok a farizeusi külsőlegességgel ellentétben az érzület jóságát kívánják. Csak a jó fa hoz jó gyümölcsöt. Ahol a kincs, ott a szív. A szív teltsége szerint beszél a száj. Nemcsak a gyilkosság, házasságtörés, hamis eskü, tb. tilos, hanem a haragtartás, tisztátalan gondolat és képmutatás is. A tisz-

tátalanság nem a szívbe, hanem a szívből jön. A tett értéke a szándéktól, a szándéké az egész személytől függ.

Érdekes módja az etikus psziché bensőségének a *lelki szegénység*. A gazdagságtól, vagyontól, annak anyagi előnyeitől lélekben kell elszakadnunk. intencióban, lélekben kell azokról lemondanunk. Ha a szándék és érzület nem tapad a gazdasági javakhoz, nem azokban véli boldogságát, akkor a nagyvagyonú ember is lehet lélekben szegény. Viszont a gazdasági tekintetben szegény ember is lehet lélekben a szó rossz értelmében gazdag, ha pl. *mindenáron* a vagyonra áhítozik.

A lelki szegénység lényege az, hogy *nem* a múlandó és anyagi javakban tűzzük ki életünk, törekvéseink végcélját, azokról a nem-múlandó érték kedvéért lemondunk, illetőleg a múlandót az öröknek rendeljük alá. A lelki szegénység a *végtelenre-törekvést* jelenti. Az éreyes ember nem tompa, érzéketlen lelkiület folytán igénytelen a múlandó javakkal szemben, hanem azért, mert igen magasrendű igényei vannak: a végtelenre, az örökváltozatlan érték benső bírására törekszik. A bensőség végtelenre-törekvés.

Ami a személy egészét tartalmazza, az csak a személy legszűkebb mivolta lehet. Ha a bensőséget a személy egészének egységes megnyilvánulása jelenti, akkor ezt más szavakkal úgy is mondhatjuk, hogy a bensőséges pszichikai megnyilvánulásban a legszűkebb „én“, a személy centrális mivolta nyilvánul meg, melyből azután a személy egésze levezethető.

A moralitás azért bensőséges, mert felszabadítja és kibontakoztatja a szubsztanciális „én“-t. A szubjektív jószág a lélek ereje, harmóniája, melynek érzelmi együttműködője az *öröm*. Vidámság és jószág egy. A jószág *eudaimonia*, melynek érzelmi minőségét az „édes“ szóval lehet kifejeznünk. Ez a boldogító „édesség“ felemelő hatással van az akaratra és erőt ad annak.

Jószág és öröm benső rokonságát az örömnek minden megnyilvánulása bizonyítja. A fájdalom izoláló, elfordító, az öröm összekapcsoló, kitáruló, jóakaró tendenciájú. Az öröm az embertárs felé fordul, mintegy átkaroló és igenlő. Mi sem ellentétesebb, mint öröm és gonoszság. Az egyik pozitív, együttműködésre hajlandó, a másik negatív, romboló, ellentmondó, elzárkózó. Az öröm együttérzésre kész, meleg és rokonszenvért küzd.

Nem vonjuk kétségbe, hogy *a rossz*, a bűn is okoz gyönyört, néha igen erőset. Pl. a káröröm és a sikeres.

bosszú gyönyöre. Ez a gyönyör azonban *nem bensőséges*, *nem eudaimonia*, nem a személy legszűkebbb „én“-jét, hanem csak perifériáját foglalja el. A gonosz gyönyöre szomorú, kétségbeejtő gyönyörök: sok gonosz lett már az élet gyönyörei közben — öngyilkos.

A jó ember viszont érezhet fájdalmat, néha igen intenzíven és mélyen. Ez a fájdalom azonban, *mint* fájdalom, *mégsem bensőséges*, mert a legszűkebbb „én“ édes lelki békéjét nem érinti. A jó embert érheti nagy fájdalom, de csak kevéssé szomorkodik miatta.

A tényállást e ponton csak paradoxonokkal írhatjuk le. A tény itt az ész számára nem kevesebb, mint *misztikus*: az emberi természet legbensőbb mivoltában elváhatatlanul korrelát egymással, öröm és jószág. Viszont ugyanez az emberi természet épp e szempontból *romlottságot* mutat: bűnben gyönyörködni, kötelességet tehernek érezni képes.

Az eddigiekben a bensőségnek három mozzanatát különböztettük meg és részleteztük: 1. a bensőség az érték szubjektív, pszichikai megvalósulásának határozománya; a bensőséges pszichikai megnyilvánulásban továbbá 2. a legszűkebbb „én“, vagyis 3. a személy egésze nyilvánul meg.

E mozzanatokban a bensőségnek kétféle értelme, aspektusa rejlik: egy objektív és egy szubjektív. *Objektív* értelmű bensőségről akkor beszélhetünk, ha a személy középponti lényege nyilvánul meg, ha létének legmélyebb gyökere és annak ősi, intím, metafizikai létörvényei jutnak kifejezésre. Az etikai személyérték objektíve bensőséges, mert a moralitás a szellem legintímebbb létfeltétele; a szubjektív jószág a psziché erőgyarapodása és fejlődése, mely a lelki élet aktivitását, bensőleg és kifelé, egyaránt felfokozza és harmónikussá alakítja.

Az etikus ember teljesebb és gazdagabb életet él, mint az átlagember. Ő benne bontakozik ki az emberi természet egésze, más ember hozzáképest töredékes, félbenmaradt lény. A moralitás állhatatosságot, bátorságot, bölcsességet, lelki erőt, harmóniát és tevékenységet egyesít gazdag és nemes kedéllyel, egyesíti a finomultságot az erővel.

Másokhoz viszonyítva, az erényes ember bír ki legtöbbet, tanúsítja a legnagyobb lelki teljesítő- és ellentálló-képességet: ő tud legjobban figyelni, elmerülni, cselekedni. Továbbá élénk az érzelmi és képzeleti világa, mély a kedélye és gondolkodása. Mások tetszését és szeretetét megnyeri: kezdetben megdöbben és zavarba ejt, de ezt a

benyomást később megilletődés és jobb útra térés követi.

Az erkölcselenség, a gonoszság viszont lelki visszafejlődést, romlást, gyengülést jelent. Minden bűnben van ugyanis bizonyos szükségzerű önellentmondás, következetlenség és e miatt sikertelenség, hiábavalóság. A bűn voltakép a semmit tűzi ki célul, a hiányra, eredménytelenségre irányul, életcélja a céltalanság és negatívum.

A semmit tűzi ki célul pl. a tunyaság, mértéktelenség, kéjvágy és harag, mert valamennyi a futó pillanatra irányul, ideig-óráig tartó eredményre, mely csakhamar a semmibe enyészik el. De éppígy negatívum, merő destrukció a bűn minden egyéb faja is, mint pl. a gyűlölet, bosszúállás, gyilkosság, stb.

A gonoszság tehát benső következetlenség, mert önellentmondás az oly cselekvés, melynek célja a céltalanság, a semmi. A benső következetlenség, céltalanság és a külső eredménytelenség azonban a bűnök hatalmába került személyt feltétlenül diszharmónikussá és boldogtalanná teszi. A bűn a lélek perverziója: önellentmondásával rombolja a gondolkodást és gyengíti az akaratot, sívár értelmetlenségével, mely csak dühöt és alacsony gyönyört ismer, kétségbeejti és öldöklí az érzelmet.

A moralitás a szellem egészének és a legszűkebb „én”-nek életfeltétele és benső léttörvénye: követése erő és fejlődés, de aki nem követi, vesztébe rohan. Az etikai érték *szükségyszerű*, érvénye korlátlan, mely alól tartósan egy lény sem vonhatja ki magát a pusztulás következménye nélkül. A szellem szabad, egészséges, természetének megfelelő kibontakozása az erényességben áll. A bűn a lélek gyengülése, romlása, perverziója. Ebben áll a moralitás objektív bensősége.

Szubjektív értelemben, vagyis, ha a személyt, mint a lelki aktivitás választó, határozó *alanyát* tekintjük, az erkölcsi élet bensősége azt jelenti, hogy nem a tett külső tárgyában és hatásában, hanem a szándék, akarat és személy minőségében rejlik a moralitás.

Ha a bensőség az etikus személy egyik főhatározmánya, akkor egész *mivoltát* a moralitás szubjektív mivoltának ismerete nyomán találhatjuk meg. Hogy tehát a bensőség lényegét felismerhessük, foglalkoznunk kell röviden azzal a kérdéssel is: mi a szubjektív jóság középonti lényege?

Az etikai érték feltétlen *önátadást*, önálárendelést, a saját önkényünkről, akaratunk feletti rendelkezésről a jóság számára való lemondást követel. Ezáltal az érték *meg-*

valósul a pszichében és így etikai érték és psziché egymás *birtokosává* lesznek. Az érték bírja a pszichét, mert a psziché az érték rendelkezésére áll és a psziché bírja az értéket, mert az érték pszichikailag megvalósul, a psziché „részesedik“ az értékben, magába fogadja azt.

A pszichének és az értéknek ezt a bensőséges és korrelatív birtokviszonyát *tökéletes szeretetnek* nevezzük, mert a szeretet lényegét és minden jegyét teljesen tartalmazza. A szeretet ugyanis nem más, mint lelki *egyesülés*, de nem metafizikai értelemben, hanem kölcsönös lelki odaadás és birtoklás alapján. Aki szeret, az a másik személy javát akarja, akaratát teljesíti, a másik boldogságán önzetlenül munkálkodik: odaadása egészen az önfeláldozásig mehet. A szeretet viszont birtoklást is jelent: mindig lelki hasonlósággal, feltárással, egyetértéssel jár. A szerető anya pl. egészen gyermekében él, azzal egynek érzi magát és azt megérti.

Azt a tételünket tehát, amely szerint a bensőség a szubjektív jószág határozmánya, más szavakkal úgy is mondhatjuk, hogy a bensőség a *szeretetnek* egyik tulajdonsága. A szeretet bensőséges, mert tárgyáért mindent megtesz, amit megtennivalónak tud, ezáltal mindent fontosnak tart, ami tárgyát érinti, semmit sem tart közömbösnek és jelentéktelennek, belemélyed a részletekbe, egészen tárgyának él.

Az etikai személyérték szubjektív középpontját: a szeretetet kell tehát bővebben vizsgálnunk, ha a bensőség mivoltát világosan akarjuk látni. E vizsgálatunk természetesen nem fejti ki a szeretet mivoltát és módjait összes vonatkozásaiban, csak oly mértékben, amennyire ez a bensőség teljes megismeréséhez szükséges. A szeretet mivoltáról és módjairól talán más helyen és tágabb keretek között lesz még alkalmunk szólni.

A bensőség szempontjából mindenekelőtt fontos megállapítanunk, hogy a szeretet szimpátia, rokonérzelem is, de egyúttal *több*, mint szimpátia. A puszta szimpátia tartózkodóbb, hűvösebb a szeretetnél, nem annyira bensőséges, odaadó.

Éppígy nem meríti ki a szeretet lényegét *Aristoteles* híres meghatározása sem, mely szerint² a szeretet *jóakarat* valakivel szemben. A szeretet több, mint jóakarat. Akit szeretünk, az után *vágyakozunk* és bírni akarjuk. A szeretet közösséget, összeolvadást, *egyesülést* akar: ezeket a

² Eth. Nic. VIII—IX.

mozzanatokat a szimpátia és a jóakarát egymagukban, elszigetelten még nem tartalmazzák.

A jóakarattal és szimpátiával szemben tartalmazott többlet az, ami a szeretet bensőséges jellegét adja. Ha valakit szeretünk, benne élünk és mindent az ő szemével is látunk. Vagy ő válik hasonlóvá hozzánk, vagy mi öhozzá.

Aquinoi Szent Tamás épp a vágyban, hiányérzelemben, a szerető személy természetét *kiegészítő* lénnel való *egyesülésben* látja a szeretet alapját. A szeretet egyesülés a szerető alany és szeretett tárgy kölcsönös megfelelése, rokontermészete³ folytán. Kezdeté a tárgy képzete és fogalma: *ideája*, mely *tetszést* vált ki, az akaró és vágyó tehetséget megragadja és szimpátiát kelt. A tetszést követi a *vágy* és törekvés a tárgy bírása után, majd nyugvás és öröm annak birtokában.⁴

A szeretet fogalmának e — különben gyökeréig hatoló — megalapozása nem eléggé alkalmas annak a körülménynek kiemelésére, hogy a szeretet nemcsak a tárgy bírását, hanem önmagunknak birtokba-adását is: a *kölcsönös* bírást akarja és jelenti. Ha valakit szeretünk, annak odaadjuk önmagunkat, rendelkezésére bocsájtsuk „én“-ünket, melyről az ő számára lemondunk, hogy a másik „én“-je érvényesüljön és foglaljon teret mibennünk. A szeretet önfeláldozás és odaadó önzetlenség, melyben az „én“ a szeretett személy javát, akaratát és boldogságát a magáénak elébe helyezi.

Ha az önfeláldozó, lemondó, önzetlen elemet a szeretetben nem tekintjük a birtokló és élvező mozzanattal egészen egyenlőnek, akkor az a veszély fenyeget, hogy a szeretet fogalmát túl tágan értelmezzük és egyszerűen a *conatus-szal*: az érvényesülési vágygal és törekvéssel azonosítjuk.

A pusztá vágy azonban a hatalom egyoldalú gyakorlására irányul, a szerető vágy viszont kölcsönös odaadásra.

A szeretet nem egyszerű önzés és élvezet, bár birtoklást is kíván. De nem is tiszta önzetlenség, mert tárgya nem ellenszenves és visszatetsző, hanem *tetszik* a szerető személynek és boldogan birtokolja. Az önzés a gyönyört, vagy a hasznót célozza. Az önzés tárgya csak *eszköze* a hédonisztikus, vagy utilitarisztikus célnak. A szeretet tárgya nem eszköz, hanem cél. A szeretet magánál a cél-

³ S. theol. 1. q. 5. a. 1. c.

⁴ S. theol. 1., 2. q. 29. a. 2.

nál, mindjárt és mindig a célnál van: ezért nem önzés. Azonban a teljesen érdek nélküli, *esztétikai* tetszés sem szeretet még, mert a szeretetben a tetszéshez birtoklásvágy is járul. A szeretet túl van az önzés-önzetlenség, gyönyör-fájdalom, érdek-érdeknélküliség dualizmusain. Ez okból nem vezethető le a szexualitásból sem, mely szintén a gyönyör és az érdek egyoldalú síkján mozog. A szexualitás célja biológiailag a fajfenntartás, pszichikailag az élvezet. A szeretetnél ellenben a tárgy öncél. A szeretet nem értékelés, vagy ismerés, mert nincsenek logikai feltételei és szabályai, melyek közvetítenék és megkötnék. Szabadabban és közvetlenebbül határozza meg tárgyát, mint az ismerés, vagy az értékelés, melyek kritériumokhoz és mértékekhez kötöttek.⁵ Viszont a szeretet nem engedi meg a teljes szubjektivizmust, az alany monizmusát sem, hanem épp alany és tárgy, helyesebben két alany dualizmusát kívánja. A tárgy objektív határozmányai nem determinálják annyira, mint az ismerést és az értékelést, de *valamiféle* tárgyának kell lennie: a semmit nem szerethetjük.

A tárgy szükségességét és nem-közömbös voltát mutatja az a körülmény, hogy akit szeretünk, annak objektív benső és külső képét és forgalmát: a valóságot tudatunkban, a szeretet kívánalmai szerint, gyakran megváltoztatjuk.

Előfordul, különösen ifjaknál, az erős és homályos vágy, szükséglet a szeretet iránt tárgy nélkül is,⁶ ez a sóvárgás azonban épp a szeretetre alkalmas tárgyat keresi. Viszont a tárgy nem elég magában, hanem szükséges a személy *készsége* is a szeretetre. Szükséges előzetesen a tárgyatlan sóvárgás és törekvés, *conatus*, mintegy a szeretet előhangja, bevezetése, mely megragadja a lelket és már kész a szeretetre. *Szent Agoston*⁷ szerint a szeretet valaminek önmagáért való akarása. E meghatározás mély igazságot fejez ki, mert amit szeretünk, annak létét és bírását feltétlenül akarjuk. A szeretet 'feltétlen akarás. Ámde ebből a definícióból sem emelkedik ki — bár benne szunnyad — az *odaadás* mozzanata: ha feltétlenül akarunk, akkor akaratumkról a feltétlenül akart tárgy részére lemondunk, akaratumkat bitokába bocsájtjuk, alávetjük. Nemesak a tárgy létét és birtokát, hanem önmagunk odaadását: a kölcsönös bírást jelenti a szeretet.

⁵ G. Simmel: Über die Liebe. „Logos“ X/I. 1921.

⁶ G. Simmel, i. m.

⁷ Aug. De div. quæst. 83. q. 35.

A mondottakból a szeretet *bensőséges* jellege következik és egyúttal pontosan, közelebbről is megláthatjuk, hogy miben áll ez a bensőséges jelleg. A szeretet bensősége azt jelenti, hogy a szeretetet egy lelki jelenségre és diszpozícióra sem lehet visszavezetni, sem ezek mozaikjából összerakni, mert nem *egy* képességünkkel, hanem egész személyünkkel szeretünk. Meddő vita arról tárgyalni, hogy önzés-e a szeretet, vagy önzetlenség, gyönyör-e, vagy fájdalom, érdekelttség-e, vagy érdeknélküli, akarat-e, érzelem-e, értékelés-, vagy ismerés-e? A szeretet az egész szerető személy. Csak annyiban leginkább mégis akarat a szeretet, amennyiben az akaratban képes a legszűkebb „én“, a személy egésze megnyilvánulni. Az akarat választ és dönti el: mivel azonosítjuk magunkat? Szeretet és értékelés megegyező vonása, hogy bensőségre: a tárgy egész mivoltára, nem akcicens tulajdonságára, hanem esszenciájára irányulnak. A szeretet azonban megvalósítja a bensőséget, mégpedig kettős jellegű bensőséget: valamit egész lélekkel és annak egész mivoltában megragad és mintegy fogva tart. A személy egésze irányul a tárgy egészére: e mozzanatban áll a bensőség lényege. Minden igazi szeretet — bensőségénél fogva — új ember benső születése és a régi ember halála. Aki szeret, más ember lett, mint azelőtt volt, mert az „én“ legbensőbb természete, nemcsak egyik, vagy másik oldala szeret. A szeretet lelki megújódás és kibontakozás. Akit szeretünk, arról érezzük, hogy örökre és feltétlenül egyesülnünk kell vele, szubsztanciális „én“-ünk érdekében.

Említettük, hogy a szeretet legtökéletesebb alakja, mely tulajdonkép minden specifikus módjának jegyeit is tartalmazza, a személy szubjektív etikai értékében áll. A szeretet lelki egyesülés: benső és korrelatív birtokviszony. A tökéletes szeretet psziché és értéke benső egyesülése, melyben a birtokviszony mindkét irányban a legteljesebb és a leggazdagabb. A psziché számára a szerető bírás összes formáit jelenti az érték iránt: lelki megragadást és fogvatartást, hasonlóságot, kiegészülést, boldogságot, lemondó és önfeláldozó odaadást, akarat alávetést, jóakaratot. Minden erény lényegileg nem más, mint a személy szeretete az etikai érték iránt: az önmegtagadás tisztán tart az érték számára, a bátorság mindent elvisel érte, a bölcsesség megtalálja az utat hozzá és megkülönbözteti a rossz úttól, az igazságosság egyedül a jót szolgálja.

A tökéletes szeretet, vagyis a moralitás szubjektív mivolta, épp tökéletességénél fogva, *több* mint specifikus szeretet, mert a *specifikus* szeretet mellett az erkölcsi *erőt* és az etikai érték iránt való *tiszteletet* is magában foglalja. *Goethe* szavait igazolja a tökéletes szeretet: minden dolog akkor éri el természetének tökéletességét, ha specifikus természetét *tülli*pi. A moralitás egyfelől erő: állhatatosság, bátorság, tevékenység, másfelől tisztelet: áldozat, lemondás, önmegtagadás, alázat, végül specifikus szeretet; a felebarát, a kultúra és az igazság szolgálata. Mindezeknek egysége a tökéletes szeretet.

A bensőség már most lényegileg *a szeretet* egy mozzanatának bizonyult, mely abban áll, hogy a szerető lélek a maga *egészét* adja oda, mellyel szeretetének tárgyát annak *mivoltában* ragadja meg és tartja fogva. A személy egésze irányul a tárgy egészére.

Az önátadás és bírás korrelációja folytán a *bensőség* jellege is kétirányúság: a bensőséges lélek egyfelől mintegy önmagából kilépni, önmagát elhagyni látszik, másfelől tárgyát mégis mintegy megragadja és önmaga mélységébe süllyeszti el. Ebben az önmagából kilépő és épp ezáltal tárgyát egész lélekkel megragadó mozzanatban látjuk a bensőség legjellemzőbb vonását.

Legbensőségesebb a tökéletes szeretet, az etikai személyérték lényege: a lélek egészének odaadó, áldozó, ezáltal viszont értékbefogadó, birtokló állapotát leginkább a moralitás valósítja meg.

A specifikus szeretetnek szintén sajátossága az önátadás, az önző igényekről való lemondás a másik személlyel szemben. Az „én” nemcsak felfedezi, hanem egynek érzi magát a „te”-vel, őt érti, benne él, elmerül, vele együttérez. E körülmény — *Leibniz* nézetével ellentétben — azt mutatja, hogy az „én” a „te” számára nem teljesen transzcendens, nem áthatatlan, idegen. Viszont az indiai „tat tvam asi! (ez vagy te!)” gondolata, minden lény metafizikai egysége, az „én” és „te” monizmusa is ellentmond a szeretet mivoltának. A szeretet nemcsak önátadás, hanem bírás is: az „én” megmarad és személyét a másikkal gazdagítja, mely feltárul számára.

A szubjektív jósnak, az etikai személyértéknek bensősége azt bizonyítja, hogy — mint *Aquino-i Szent Tamás* tanította — a psziché és az etikai érték között megfélemlés, természeti *rokonság* áll fenn. Az etikai érték a psziché erejét, harmóniáját, tökéletességét jelenti. A lélek mélyén él *a vágy*, sóvárgás, *Platon*-i *ἔρως* az érték

bírása után, a léleknek *tetszik* az érték. E sóvárgásból *törekvés* lehet az érték után, majd *nyugvás* és *öröm* az érték benső birtokában.

A jóság birtoklása azonban a lélek odaadását jelenti a jóság iránt. A személy akkor bírja az etikai értéket, ha az etikai érték is bírja a személyt. Az etikai érték pedig a *bensőség* módján veszi a személy legszűkebb mivoltát birtokába.

Amit eddig az erkölcsiségben találhatók bensőségről említettünk, ugyanazok a megállapítások érvényesek a *vallásosságban* és a *misztikában* előforduló bensőségre is.

A vallásos aktusok középpontja az *áldozat*, mely Isten *tiszteletét* és az utána való *törekvést* jelenti. Minél *bensőbb* mármint az áldozat, annál tökéletesebb a személy vallásossága, mely különleges csúcspontját a misztikáig fokozódott bensőségben érheti el. Az áldozat bensőségén a személy egészének odaadását értjük.

A bensőséges embert mindig kivételes erejű *hit* és meg nem ingatható bizás jellemzi. Hite és bizalma oly nagy, hogy már nem is csalódhatik. Ezzel a felfokozott biztossággal együtt jár a boldogság. A boldogság mindig bensőséges, a boldogtalanság és szenvedés sohasem az. A bensőséggel együtt jár annak bírása, amit szeretünk, vagyis a boldogság. Nem lehetne bensőségesen szeretni azt a személyt, akiről tudnók, hogy szeretetünkre nincs igénye.

A vallás nagyjainak bensősége finom és sokféle árnyalati különbséget, egyéni eltérést mutat, melyeket a bensőség differenciális vizsgálata hivatott leírni és rendszerezni.

A bensőség főleg a kersztény vallásosságot jellemzi. A vele járó nagy hittel és erős bizalommal együtt igen szembetűnően megtalálható, de individuális színezet-különbségeket mutat számos keresztény vallási kiválóság egyéniségében. *Szent János* apostol bensősége mély ismeretből és bölcseségből származik, *Assisi Szent Ferencé* naív, derűs, gyermeki és feltétlenül engedelmes, *Nagy Szent Teréziáé* komoly, a magyar *Prohászka* püspöké nagy és modern műveltséggel olvad össze.

A *költők* közül bensőséges pl. *Dante*, nagy hitével és újabban *Rilke*. Az utóbbi bensősége fáradtabb, tartózkodóbb, túl elemző. Bensőséges a korai renaissance *festészet*. A festményeken és szobrokon a bensőség jellegzetes kifejezőeszköze a mellen kereszthalakban összekulcsolt

két kar. A *zenei* kifejezésre példa *Wagner Tannhäuser* c. operájából *Erzsébet* imája.

A *pszichológiai* leírás és elemzés szempontjából a bensőséget bizonyos belülről kifelé való, meleg érületi áramlás, sugárzás jellemzi, mely odaadón körülveszi tárgyat és abban koncentrálódik.

Bizonyos fokig *misztikus* mozzanatot mindennemű bensőség tartalmaz. A szeretet mindig bizonyosfajta extázis, a lélek önmagából-kilépése.

A moralitás bensősége is a *misztikummal* érintkezik. Az etikai érték benső térfoglalása folytán az etikus személy mostani életünknel és a térben megismerhető, földi világnál magasabb, szellemibb, eszményi világba nő bele. Az életnek merőben naturalisztikus, anyagias és biológiai felfogásával szemben, az érték felsőbb, érzékfeletti és örökváltozatlan világa új életértelemhez, erőkhöz, minőségekhez és törvényekhez emeli a pszichét.

Az etikus *élet fejlődés*, mely azonban nem áll meg a földi életforma és a földi természet határain, hanem az erényesség által tovább emelkedik, a szellem horizontját egyre messzebb tolja ki az érzékfeletti világnak, a szellemnek magasabb, transzcendens életformája felé.

SZEMLEK, VITAKÉRDÉSEK, KISEBB CIKKEK.

Geyser József.

Ez év március 16-án ünnepelték Geysernek, a müncheni egyetem kiváló bölcseletjének *hatvanadik* születésnapját. Geyser filozófiai munkásságának jelentősége főleg abban áll, hogy nagy mértékben sikerült összeegyeztetnie a *modern* bölcseletet a *középkor* filozófiájával; ennek értékeit termékenyítően belevitte a modern gondolkodásba, viszont a schola bölcseletének új lendületet adott a modern filozófia eredményeinek felhasználásával. Ma így őt tekinthetjük a legmodernebb és legjelentékenyebb *újscholasztikus* bölcseletnek. Az újscholasztikusok közé tartozik, amennyiben bölcseletét nem radikálisan, új alapokra akarja építeni, hanem az *aristotelesi-thomista* bölcselethez kapcsolódva, tovább fejleszti a történeti problémaállományt. De teljesen modern bölcselet is, mert gondolatai a modern filozófia problémáinak körében mozognak és megoldásait igyekeznek a modern bölcselet megállapításaival összeegyeztetni.

A mult század közepéig még meglehetősen széles szakadék választotta el a középkor és az újkor bölcseletét egymástól. A történeti folytonosság, mely a görög bölcseletet a középkoron át az újkor bölcseletével összekapcsolja, évszázadokon át hiányzott. A bölcselet történetének utolsó századaiban úgyszólván minden bölcselet teljesen előlről akarta kezdeni az egész bölcseletet, figyelmen kívül hagyva az eddigi filozófiai vizsgálódások eredményeit. Különösen a középkor aristotelesi-thomista bölcseletével szemben voltak idegenek az újabb bölcseletők, anélkül azonban, hogy azt valóban ismerték volna. Akkor kezdett a tudományos világ szeme ismét a középkor bölcselete felé fordulni, amikor *Baeumker*, a müncheni egyetem nemrég elhunyt bölcseletje hatalmas bölcselet-történeti munkásságával egymásután tárta fel a középkor gondolatvilágának ismeretlen értékeit. A tudományos világ lassanként kénytelen volt meglepetve elismerni, hogy a középkori bölcselet egyes termékei világosság, tudományos megalapozottság tekintetében nem egy újkori bölcselet felett állanak.

Míg Baeumker munkássága inkább csak a középkor gondolatvilágának feltárására, az ismeretlenség eloszlatására szorítkozott, utóda,

Geyser a középkori és a modern bölcsélet eszméivel egyaránt felfegyverezve, eredményes kritikai és szisztematikus vizsgálódásokat folytat.

Geyser józan konzervativizmussal iparkodik továbbépíteni a bölcséletet. Nem zárkózik el azonban semmiféle újszerű próbálkozástól sem. Így ő egyik és legalaposabb méltatója *Husserl fenomenológiájának is*. (*Neue und alte Wege der Philosophie* stb.). Bár Husserl bölcsészetével szemben gyakorolt kritikája nagyrészt negatív eredményekre vezet, mégis kétségtelenül érezhető e legújabb bölcséleti irány feltűnő hatása. Geyser a pszichológia, metafizika, logika és ismeretelmélet terén egyaránt maradandó értékű munkásságot fejtett ki. Munkái a tudományok problémáinak jelen állásáról igen világos tájékozódást nyújtanak és szubtilis fejtegetései sok eszmekeltő gondolatot tartalmaznak. Hatalmas *pszichológiai* munkája (*Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 2 kötet) e tudomány alapproblémáinak igen részletes, alapos tárgyalása sok történeti és irodalmi utalással. A *metafizika* terén Geyser főleg Aristotelesre támaszkodik (*Naturerkenntnis und Kausalgesetz, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Einige Hauptprobleme der Metaphysik*). Legértékesebbek azonban *logikai és ismeretelméleti* vizsgálódásai (*Grundlegung der Logik, Auf dem Kampffelde der Logik, Erkenntnistheorie*), melyekben jeles' elmélettel és hatalmas történeti és irodalmi tájékozottságával boncolgatja e tudományok legfinomabb problémáit.

Geyser bölcséletét jellemzi az *éles kritikai szellem*. Problémáinak megoldásánál rendszerint a különböző bölcselők felfogásával polemizálva halad előre, nem térve ki a legfinomabb részletek elől sem. És éppen az ő világos kritikai fejtegetéseiből látjuk, hogy minden filozofálás legjobb előiskolája az aristotelesi-thomisztikus bölcsélet. De, hogy ezzel a bölcsélettel korántsem záródott le az egész filozófia, annak is ékes bizonyossága Geyser bölcsélete.

Geyser munkásságának hiányaként szokták emlegetni, hogy nem törekszik *önálló, egységes rendszerre*. E kifogást azonban inkább csak azok teszik, kik igazi filozófusnak még mindig csak azt ismerik el, aki minden eddigi rendszert halomra döntve, új, eredeti rendszerrel lepí meg a tudományos világot. A részletproblémák finom fejtegetéseit összefűző egységes, *összefoglaló munkát* azonban valóban várunk még kiváló bölcselőnktől, mely betetőzné egy emberélet szorgalmas, tehetséges és lelkiismeretes munkásságát.

A Geyser által képviselt bölcséleti irány életrevalóságát mutatja az a hatvanadik születésnapja alkalmából megjelenő hatalmas *emlékkönyv* is (Habel, Regensburg), melyben a rokon gondolkodású bölcselők közül a legkülönbözőbb országokból mintegy hatvanan írtak igen figyelemreméltó tanulmányokat.

Somogyi József.

A kultúrfilozófia néhány alapkérdéséről.

A pozitivizmus uralmának hanyatlásával egészen természetesen nyomul előtérbe és követeli a maga problémáival való beható foglalkozást a kultúra bölcselete. Csak az a baj, hogy a kultúra bölcséletének egész problematikáját, kezdve mindjárt a feladat kérdésével, a legnagyobb homály borítja és quot capita, tot sensus. A kultúra a szellem alkotása. Ámde mit kell értenünk kultúra, mit szellem, mit alkotás alatt? Ime, ahány szó, annyi probléma. És nyilvánvaló, hogy az egész kultúrfilozófia jellege és kialakítása attól függ, hogy miként fogjuk fel a szellemet és miként magyarázzuk a szellem értelmének kialakulását és ez értelem megértésének lehetőségét. A szellemet szellemmel érthetjük meg csupán, és miután a szellem a legvalóságosabb élet, a szellemet csak az képes megérteni, aki azt megélni is képes. A szellem és a szellem alkotásainak megértésétől az élmény fogalma elválaszthatatlan, amint az Dilthey óta ismeretes. Ámde a nehézségek éppen ezen a ponton jelentkeznek. Könnyű az élményt előtérbe tolni, hogy feleljen ő magáért és maga helyett; ámde ez megoldásnak — éppen bölcséletinek — nem nevezhető. Meg kell próbálnunk elmélyedni az élmény belső struktúrájába, és vizsgálat tárgyává tenni azt a viszonyt, amelynek az élmény és a szellem valamely alkotása között okvetlenül létesülnie kell, ha azt akarjuk, hogy a kérdésben levő alkotás megértessék. A szellem alkotásának megértése és ez által a szellemtudományokban a megértés problémája természetes kényszerűséggel követeli a magyarázatot, s válik így az egész kultúrfilozófia egyik alapproblémájává. Ahol ez a probléma homályban marad, ott a szellem filozófiájának egyetlen biztos lépést sem sikerül tennie.

A megértés kérdésének ezt a sorsdöntő fontosságát különös súlyllyal és világossággal emeli ki Freyer, a lipcei egyetemen a szociológia professzora *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* c. nagyértékű művében.*

Freyer a szisztematikus kultúrfilozófia feladatául annak a kérdésnek tárgyalását vallja, hogy miféle elemekből áll a történet világa, miféle komplexum-formák fordulnak elő és miféle strukturális törvények érvényesek benne? Vagy más szavakkal: a kultúrfilozófiának az emberi kultúra strukturális összefüggését kell kimutatnia. Tehát itt nem a kultúra tudományainak, hanem a kultúrának elméletéről van szó. A kultúrbölcséleti tájékozódás, mutat reá Freyer, már ott is mutatkozik, ahol a szellemi tudományok alapvetéséről van szó. Dilthey is minduntalan kénytelen a maga kutatásaiban felvetni a kérdést, hogy mi az a belső valami, amit a vallásokban, a műremekekben, az államokban, az egyházakban, a könyvekben megérteni akarunk. Ez nem valami „lelki”, hanem teljesen szellemi képlet, amely sajátos struktúrával és

* Második kiadása: B. G. Teubner, 1928.

törvényszerűséggel bír. Az objektív szellem világa viszonylagosan önálló kultúrrendszerekből tevődik össze és természetes tagoltsággal bír. Ezért a szellemtudományok elmélete az objektív szellem theóriájára utal, mint tárgyra. A kultúrfilozófiának legfőbb feladata az objektív szellemnek vizsgálata a bölcsélet eszközeivel és szempontjai szerint. Első teendő az objektív szellemnek, mint pusztá ténynek megértése. Ezt kíséri meg Freyer, amikor a jelentésnek fogalmát teszi vizsgálat tárgyává. Mindenekelőtt ezek a jelentések nem állnak azokban az aktusokban, amelyek által megvalósítatnak. A jelentések ezen aktusokra nézve transzcendensek s úgy foglalnak helyet ezen aktusokban, mint a lélek a testben. A jel és a jegy, melyben a jelentések kifejezésre jutnak, merőben külsőlegesek, a jelentés ellenben csupa belsőség. Ez a „belső” az éltető elv, a kialakító erő, a külső csak megjelenése, a jelentés élteti, megelékesíti, megszellemesíti a jegyet és a jelt, amely megjelenése, tünetkezése az anyagi világban. Továbbá valamely jelnek jelentéstartalma sohasem vezet a jel teremtetőjének lelki élményeire, hanem egy tisztán tárgyi dologálladéokra, nem szubjektív lelkiségre, hanem objektív szellemiségre. A jelentésteljes jelek mindig valamely tárgyra mutatnak reá, a megértő Én ezáltal mintegy objektív fordulatot vesz a szubjektív lelki élményektől az objektív szellem felé, amely ezekben a jelekben velünk szemben áll. Ezt az objektív fordulatot helyesen nevezi Freyer az objektív szellem tulajdonképeni megszületésének. Már egy pusztá kifejező taglejtésben is végbemegy ez az objektív fordulat, vagy helyesebben mondva: már egy pusztá kifejező taglejtés is feltételezi azt, hogy ez az objektív fordulat már végrehajtatott. Minden kifejező jelnek feltétele az, hogy az élmény teljességéből a tárgyi világ kihasadt és teljes összefüggésbe állott. Ez az *első* objektiváció. A *második* objektivációban a jel elválik a maga keletkezési folyamatától, kikristályosodik s ezáltal maga is objektívvá válik. Lesz az objektív jelentés objektív hordozója. Az irányt mutató mozgás lesz „iránnyá”, a kialakító mozdulat pedig „formává”. Végül a *harmadik* objektivációban a jel teljes önállóságra tesz szert azáltal, hogy a jeltadó e jelet a maga testétől is függetlenné teszi, amikor kialakítja azt az anyagi világban. Saját teste helyett a külvilág átalakítása által létesíti a jelet. A jelentést rejtő jel a harmadik objektiváció által anyagi képletté lesz és ebben az anyagi képletben él tovább a jelentés, amely egy szellemi folyamatnak végső tagja.

Eddigi fejtegetéseinkben csak egy típusú példákat tartottunk szem előtt az objektív szellem struktúrájának vizsgálatánál: olyan jeleket, amelyek bizonyos értesítést akartak nyújtani. Ilyen jelek prototípusa: az útmutató. Most már az objektív szellem egész területét szemügyre kell vennünk, és ki kell indulnunk az első értelemben vett objektiváció fogalmából. Ilyen objektivációk nemcsak a teoretikus felfogás aktusaiban mennek végbe, hanem a lélek mindennemű és igen különböző magatartásaiban is. Ezeknek az objektivációknak összes-

sége előfeltétele az objektív jelentés-tartalmaknak. Továbbá: szellemünk tipikus tevékenységeinek objektív korrelátuma bizonyos tartalmak bizonyos összefüggése, amelyet már a laikus beszéd igen szerencsésen „világ“-nak nevezett el. Ezeket a különböző világokat — a vallás, a tudomány, a művészet stb. világát — egy sajátos spontaneitás hozza létre, egy sajátos kategoriális elv szerint *formálja*. És pedig akként, hogy ugyanaz a nyersanyag, amely a vallás világává formálható, formálható a tudomány, a művészet stb. világává is. Ezek a világok autonómok és teljesen emancipálják magukat az őket megvalósító aktusoktól, e „világok“ az élményösszefüggésre nézve transzcendensek, nincsenek reáutalva — amiként a fa ott áll ablakom alatt, akkor is, ha nem látom. Ilyen objektív és autonóm világoknak a lelki életből való kiválása az igazi és teljes objektiváció. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a lelkiség és az objektív jelentés között semmiféle reális összefüggés nincs, hanem azt, hogy mindkettő egymástól teljesen függetlenül formulázható.

Az objektív szellem formálódásának szerzőnk öt fajtáját különbözteti meg és pedig: képlet, eszköz, jel, szociális forma és képzettség formáit. Képleten (Gebilde) az objektív szellemnek azt a formáját értjük, amely nem utal magán kívül egy más jelentéstartalomra, mint korrelátumra, hanem önmagában is teljes. Az ilyen formátípusra nézve a legtisztább példa a műalkotás. Eszköz (Geräte) az objektív szellemnek mindazon formája, amelynek jelentéstartalma egy részlete valamely célra irányzott cselekvésösszefüggésnek. A jel (Zeichen) önálló jelentéstartalommal bír ugyan, de ezen jelentéstartalom által magán túlra, valamely más tárgyra mutat. Ezen rámutatás nélkül a jel megszűnik jel lenni, tehát a rámutatás a jelre nézve nélkülözhetetlen lényeg. Szociális formák azok, amelyeknek jelentéstartalmát szociális viszonyulások teszik. Ezek a formák nemcsak keletkezésükre, hanem jelentéstartalmukra nézve is speciálisak. Jelentéstartalmuk mindig immanens teleológiai összefüggés és mindig viszonyulás. A szociális formák emberekből alakult képletek. Végül képzettség (Bildung) is, mint a szociális formák, életből való forma: az emberen valósul meg. A képzettségben nem aktusok vagy aktussorozatok nyerne formát, hanem maga az egyéniség, a képzett személyiség. Ezért egészen találóan határozta meg a műveltséget, illetve a képzettséget Humboldt: a képzettség „Erzeugung einer Welt in der Individualität“.

Az itt csak röviden jelzett problémákat, amelyek az objektív szellem formálódása kapcsán merülnek fel, szerzőnk éles elmével vizsgálja, bizonyosságául annak, hogy ezeknek a kérdéseknek taglalását a kultúrfilozófia nem mellőzheti, ha kielégítő eredményre óhajt valamikor eljutni. Amíg az objektív szellemet a maga meglétében nem ismerjük, amíg formáival teljesen tisztába nem jöttünk, addig sem a kultúra lényegét tisztán megérteni nem fogjuk, sem a kultúra egyes ágainak sajátos természetét megismerni és megrögzíteni nem tudjuk.

A kultúrfilozófia egy másik nagy kérdése az objektív szellemnek mint folyamatnak megértése. Ez a kérdés *Freyer* felfogása szerint — igen helyesen — szintén nem fejlődésméleti vagy lélektani probléma, de nem is történetbölcseleti. Nem az a kérdés, hogy az ember lelki élete micsoda objektív szellemi formákat produkált és miféle okokból, minő utakon és módokon hozta azokat létre. A feladat itt az, hogy ezeknek a formáknak lényegében a processzus-karaktert szükségképeni jegyül mutassuk fel. A történetbölcselet ezt kérdi: a formává lett szellemnek, melyek a legáltalánosabb mozgási törvényei a történeti időben, azaz a történetbölcselet problémája nem a *kultúra* struktúrájára, hanem a *történet* struktúrájára vonatkozik. A fejlődéslélektani kérdés ez: hogyan lett a kultúra? A történetbölcselet problémája ez: melyek a kultúra létesülésének általános elvei? A kultúrfilozófia ellenben azt a *belső* dinamikát vizsgálja, amelyik mindenütt ott hömpölyög, ahol objektív szellemről van szó.

Ha ebből a szempontból vizsgáljuk az objektív szellemet, azonnal elénk mered a megértés problémája. Az objektív szellem jelentéstartalmát objektív tartalmak összefüggése képezi. Ez az összefüggés pedig a lelki élet mélyéről született, és az objektiváció folyamatán lett formává. Ezek az objektív szellemi formák záró részletei egy nagy körforgásnak, amely lélekből indul ki és lélekbe tér vissza, életből indul ki és életbe ömlik bele. A szubjektív szellem diadala éppen abban nyilatkozik meg, hogy azok az objektív képletek, amelyek önértékkel és autonómiával bírnak, soha nem tudnak tőle teljesen függetlenül, hanem mindig vissza kell kíváncozniok, ha teljesen valósággá akarnak lenni. Ennek az immanes és tagadhatatlan körforgásnak egyes momentumait *Freyer* finoman elemzi és meggyőzően mutat reá minduntalan, hogy ezen teremtő körforgás nélkül nincs megértése semmiféle kultúralkotásnak, még kevésbbé az egész kultúrának, mint objektív szellemnek. Az alkotó szubjektív szellemtől a megértő szubjektív szellem felé és szellembe vezet az út.

Fordított az út, hogyha az *alkotás* processzusát akarjuk megérteni. Itt is nyilván a lélek és a mű között való viszonyról van szó. A formává válás östüнемényét kell tisztázni és azt a kérdést felvetni, hogy egy élő lélekből egy darab objektív szellem saját formára és állagra miképen tesz szert. Mindenekelőtt tisztába kell lennünk azzal, hogy teremtésről csak ott lehet szó, ahol az alkotott Egész a saját maga törvényét valósítja meg, más szavakkal: csak ott van alkotás, ahol a Részek és az Egész a kölcsönös segítés viszonyában vannak. (E tulajdonságát a dolgoknak *Freyer* egy Simmeltől kölcsönzött terminussal „Bündigkeit“-nek nevezi.) A teremtő lélek saját magáról mond le, hogy teremtése által a relatíve kaotikus világot egy Egésszé rendezze: szentté teszi a tárgyat és lemond önmagáról, életének egy részéről, hogy életfölötti értékeket szerezzen meg a maga élete részére.

Még csak egy problémát óhajtunk bemutatni azok közül, amelyekkel *Freyer* gazdag és megtermékenyítő művében találkozunk. Szólni akarunk az objektív szellemről, mint *rendszer*ről. A probléma tárgya a kultúra egysége és tagozódása. A kultúra lényegében nem egyéb, mint formálódott jelentés-tartalmak rendszere; ebből szükségképen következnek úgy az egység, mint a tagozódás: minden rendszer tagozódott egység. Az objektív szellem minden kialakult világa tagozódott egység, és ezek a világok együttvéve is tagozódott egység. Ezek a kialakított egyes világok megannyi rendszer és együttvéve egyetlen kialakult rendszer. Arra a kérdésre, hogy a kultúra rendszereinek van-e egységes rendszere? — bizvást felelhetünk igennel, mert úgy a kultúra, mint a rendszer lényegéből kövekezik ez az igenlő felelet. Ez a rendszer a szellem lényegéből le is vezethető; az egyes kultúra-rendszereknek helye a szellemi világ. Mindezek alapján azután a vallás, a mithosz, a nyelv, a tudomány, a művészet, a jog, az állam *konkrét* fogalmai is megállapíthatók lesznek.

E vázlatos fejtegetésekben röviden jelezni akartuk azt a gazdag tartalmat, amelyet *Freyer* könyve felöl; felhívjuk a figyelmet világos, mély s nagy összefüggéseket feltáró fejtegetéseire.

(Szeged.)

Bartók György.

Platon és a modern társadalomfilozófia alapproblémája.¹

A filozófiai gondolkodás történetében nem konstatálhatjuk a problémák és megoldásaik folytonos előhaladását. Egy-egy nagy gondolkodó már évezredekkel ezelőtt küzd oly problémaföltevéssel, amelyet mi modernnek modernnek tartunk, sőt oly megoldásra is jut, amely felé mi modernnek esetleg csak tapogatózunk. A filozófiai problémák és megoldások nem épülnek fel sorozatosan az idők rendje szerint, úgyhogy egy előző kor egy következőnek következetesen alapját szolgáltatja, hanem emberileg maximális felemelkedés, erőfeszítés után lehanyatlás áll be, a probléma stagnál. Kétségtelenül fájlahatjuk, hogy így a filozófiai kutatásban nincs folytonosság időben és megoldási értékekben együttesen, de másrésztől örömdetes is ez, mert így a nagy filozófusok problémái nem avulnak el, hanem örök ifjan megmaradnak modernnek, s a távol eső kor gondolkodója mintegy kortársunk lesz, gondolata — bármikor keletkezett is — modern gondolat. S aki megtanulja nyelvüket, s magában áthidalja az idő távolságát, el fogja mondani, hogy egy Platon, Aristoteles, vagy Augustinus modernnek, bennünk élnek s mi általuk élünk. Ha a modern gondolkodó az évezredek problémaútra

¹ Felolvasás a M. Filoz. Társaság közgyűlésén, 1928 május.

visszatekint, gyakran csak annyit konstatálhat, hogy az újabb megoldások egyre *tudatosabbak*, problémaföltevési alapjuk egyre *átlátszóbb*, még ha eredményeikben nem is múltuk fel a régieket.

Ez alkalommal Platon és a modern társadalomfilozófia viszonyának kérdését óhajtom vizsgálni *egy* pontjában: mikép törekszik mindkettő e tan alapproblémáját megtalálni. Egy nagyobb terjedelmű munkából kapcsolom ki a fejezetet. Már a probléma fő útvonalai is, úgy vélem, mutatni fognak oly mozzanatokot, melyekből ama viszony kiderül.

I. Korunkban a társadalomfilozófia szót nem egyszer szétmosódó értelemben használják. Egyesek, mint R. Michels,² vagy Mackenzie,³ összekeverik a társadalomtant és a -filozófiát, holott a kettő másféle tudomány. A szociológia a valóságot keresi, tényeket kutat fel, oksági kapcsolatokat derít ki, s így a valóságtudományok keretét egyetlen pontban sem lépi át. Nem kérdezősködik tehát társadalmi eszmék *értéke* után, értékeszméket egymáshoz nem mér, pszichológista módra csak *létiüket* konstatálhatja; akár igazak, akár állítólagosak azok az „érték”-eszmék, a szociológus nem bírál, csak jelenti tényleges hadállásukat. Az értékeszme igazában tehát nem is lehet előtte értékes vagy nem értékes, csupán értéknek *tartott*, pszichikailag vagy társadalmilag, s legfeljebb amaz eszméknek tényleges hatását méri le.

Vannak kutatók, akik már bizonyos értékelő tendenciával telítik meg a társadalomfilozófiát, de egyrésztől nem tudnak elméleti és gyakorlati értéksík közt különbséget tenni, másrésztől nem keresik meg éppen azt az alapproblémát, mely a társadalomfilozófia szerkezeti súlypontja és amely szinte az egész épületet de facto és de jure hordozza. A mai tudományelméleti tisztázódás után már szokatlan volna az, ha a társadalomfilozófia, mint önálló tárgykör, nem volna egészében szervezve, holott alkalmazott diszciplinái: a jog- és államfilozófia már magas fejlettségre jutottak; ám egy egyetemesebb problémaföltevési alap felé gravitálni következetesen alig látszanak. A jogfilozófia ma már régen túl jutott pozitívista korszakán s kiselejtezte azt az elpusztíthatatlan értékű, de nem egy pontban homályosan formulázott problémakiindulást, mit természetjoginak nevezünk. Világosan látja a jogfilozófia, hogy értékeszmékkel, s normákkal van dolga, de amidőn értékigazolásról van szó, a jogi normákat *közvetlenül* az etikaiakhoz törekszik kapcsolni; ma még konkrétumig nem hatoló törekvés csupán. Nem látjuk azt keresztülvittnek, sőt keresztülvihetőnek. A legújabb magyar logika írójának szavaival (Pauler, 130. l.) „minden szabályozás két dolog beható ismeretét teszi fel: ismernünk kell elsősorban a célt, melyet szabályozásunkkal el akarunk érni, másodsor pedig annak a *természetét*, amit szabályozni akarunk“. A jog nem a jogot akarja

² *Probleme der Sozialphilosophie* (Wissenschaft und Hypothese, 18. köt.).

³ *Outlines of social philosophy*, 2. edition, 2. impression. 1927.

szabályozni, hanem a társadalmat. Ismernie kellene tehát — behatóan — a társadalom „természetét.“ Az etikából ezt az ismeretet nem merítheti, mert az végeredményében a legvégső célt tűzheti ki az emberi cselekvés számára, s az ebből folyó normákat igazolhatja, de nem mondja meg, minő „természetű“ az, amire a norma vonatkozik. A jog és az erkölcsi jó közt elméletileg jelentős szakadék van, s összekötő pillér és ív hiányában — jelenleg — az át nem hidalható. A jog és az erkölcsi jó közt van valami, amit a jogfilozófia is tartozik tudomásul venni: társadalom, melyre normái vonatkoznak. A jogrend a társadalomnak is érdeke, nemcsak az államnak; a jog az erkölcs felé tart — a nélkül, hogy „erkölcsi minimumnak“ kellene tartanunk — de csak az átlagos irányba; az erkölcshez közelítése olykor elmarad — a nélkül, hogy kétségbe vonhatnók, hogy jogról van szó, s ha a jogrend a társadalom érdeke, hozzá kell, sajnos, tennünk, in concreto, igen különböző erkölcsi színvonalon álló érdeke. Sem a jog és erkölcs, sem a társadalmi érdek és erkölcsi követelmény nem állanak, de facto, szorosan közel egymáshoz, s bizonyos, hogy a jogot, mint Ihering tette, a társadalmi érdek problémájához kötni, ha nem is igazolható, de mindenesetre *magyarázóbb*, mint az erkölcsi követelményhez *közvetlenül* hozzáfűzni.

Már Stammlernél világossá lett a gondolat, hogy a jogrendi szervezés csak *egyik* formája a társadalmi szervezésnek — a jogrend még nem lehet teljes *társadalmi* rend, a joguralom biztosítása csak egy területe a probléma megoldásának — tehát a legegyetemesebb kérdések *jog- és államfilozófiai alapon nem vethetők fel*. Kell lenni társadalomfilozófiának, mely általában a *legmagasabb szervezeti elvek értékbírálati alapjaival* foglalkozik. Ez a diszciplína tehát javarésztében kétségtelenül normatív, illetve axiológiai jellegű, s nem valóságtudományi irányú; az még kérdés, hogy *minő* normatív, s e téren különösen gátló korunkban az, hogy a „nomológia“ vagy normatológia még nem tisztázta kellőképpen a normák fajait.

Ez a hibája W. Sauer munkáinak; az ismert königsbergi filozófus termékeny szempontú írásmunkáiban egy pontban sem tisztázta, hogy a társadalompolitika és a társadalomfilozófia közt minő jelentős elvi különbség van. A „társadalomfilozófiai norma“ speciális természetét sem tisztázta; ámbár a „jogi alaptörvény“ című kisebb dolgozatában egészen helyes irányban haladt, mégsem vonta le kellőképpen a következményeket. A társadalomfilozófia maradt oly valami, amiről negative annyit szoktak tudni, hogy közel áll a jogfilozófiához és hogy nem valóságtudományi vizsgálata a társadalomnak. Egy azonban kétségtelenül előtérbe nyomult örök probléma, mely, feltűnő, nem mindenkor gondolkodóit foglalkoztatja: — az *igazságosság* problémája. És ha visszanyomozunk ennek problémátörténetében, mint évezredek távolából élénk meredő gondolatkolosszus: Platon gondolatvilága tűnik élénk, melynek kétezeréves távlatán át hamisítatlan tisztaságban tűnik ki e probléma feltevésének, sőt megoldásának nagysága. Feladatunk lesz itt

Platont — a Politeiában közölt gondolataiban — mai nyelven kifejezni, hogy lássuk, mit jelent e gondolatmű a mai társadalomfilozófia alapproblémájával kapcsolatosan. Nem kis nehézség e téren az, hogy vizsgálódásunkban egyazon absztrakciós fokozaton maradjunk, ne szálljunk alsóbb régióba, mert így könnyen megtörténik, hogy pl. az igazságosság két formája: a társadalmi és a jogászai igazságosság összevegyül, úgyhogy nem látjuk sem határaikat, sem egybefüggésüket.

Így már a „társadalmi“ fogalmánál ki kell kerülnünk azokat az álláspontokat, illetve formulázásokat, amelyek végeredményben részterület felé vezetnek; ha például a társadalmat eleve organizmusnak deklaráljuk, akaratlanul kiküszöböljük azokat az összefüggésformákat, ahol szervzetről még nem lehet szó, amelyek praeorganizmusok, szervezetsírák; a szervezethez másodlagos valami, amit a legáltalánosabb formulázás nem tartalmazhat; ha a társadalmat „csoportnak“, vagy „egésznek“ mondjuk, úgy a potenciálisat mellőzzük; ha pedig tisztán összefüggésformákat analizálunk, mint az újabban igen aktív formalisták, úgy leíró vizsgálatnál maradunk. Kiindulhatunk egyelőre abból (hiszen épp csak érintjük a kérdést), hogy a társadalom emberi alanyok életösszefüggése; társadalomtani nézőponton az okokat, a ténytet (az összefüggés tényét), azaz a viszonyt s a funkciókat, melyek vele járnak, kell egyöntetűen vizsgálnunk. Ama tény számos alakulatban áll előttünk, s ahol társadalom áll előttünk, szemben az izolációval, mindenütt az életösszefüggés ténye az első, alapvető mozzanat. A társadalom alakulása életösszefüggés alakulása, a társadalom bomlása általában életösszefüggés megszakadása, s társadalomtag az, aki életösszefüggésben van bizonyos alannal bizonyos mértékben s bizonyos irányban.

Ez összefüggéstényeket értékelnünk is kell, amihez szükségünk van valaminő értékmérőre. Ez értékmérő „összefüggésidéál“, mely minden összefüggésre nézve egyetemesen áll fenn, mely független attól, hogy minő kollektív alanyok állhatnak amaz értékeszme szolgálatába.

S itt csak röviden utalunk egy disztinkcióra, amely már Platónnál felcsillámlik. Ha a társadalmat életösszefüggésében tekintjük, a társadalom valaminő (valamikép és valamennyire összefüggő) egész, amelyek leegyetemesebb normái amaz egészben érvényesülő összefüggés főnormájától fognak függeni. A társadalom nem homogén tömb; mint láttuk: emberi alanyok életösszefüggése lévén, fogalmilag felteszi a társadalomtagok (Spannal szólva: „rész-egészek“) létét; e tag-helyzetben azonban nemcsak „egyesek“, hanem máris kapcsolt társas csoportok (alakulatok) egyaránt lehetnek. Ily módon a társadalom — legáltalánosabb fogalmi síkjában is — „tagozott“ e tagokból állóságnak megvan a maga sajátos tag-relációbeli összállapota, mint tény. S ezen összeségnek megvan a maga — ténylegességen felüli — rendidéálja. Ily tagozott összeségen, együtteségen felül ismét keresünk oly értékmérőt, mely igazolásául szolgál egy sajátos szerkezetnek, saját-

tos strukturának. A társadalmi összefüggés főnormája egyúttal tehát *struktúra-norma* is lesz, s megkülönböztetjük ezt a struktúra-normát a probléma tagozódásához képest későbbi *funkciónormáktól*. E funkciónormák etnikaiak, ama struktúranorma társadalomfilozófiai — egy bizonyos „tisztá értéknorma“⁴ síkján. Minden struktúra bizonyos részeket vagy tagokat tételezvé fel, a társadalomfilozófia főnormája, avagy legfőbb értékeszméje mindig részek vagy tagok egymással való viszonyára fog vonatkozni (viszonynorma). Tagok egymással való viszonyát nemcsak magunk előtt találjuk, hanem teremtik, miközben sajátos aktív *attitűdformák* állnak elénk. Ennyi előzetes fogalmi, illetve terminológiai tisztázás után most már formailag megállapíthatjuk, hogy mi társadalomfilozófiai jellegű, és mi nem. Nem társadalomfilozófiai — hanem egyszerűen szociológiai — az a megállapítás, hogy funkciótagozódás, avagy munkamegosztás *van* a társadalom keretében. Az ily tényleírás magában még nem társadalomfilozófiai problémát old meg, de már azzá lesz, ha azt kérdezzük: minő „jelentősége“ van a munkamegosztásnak egy bizonyos társadalmi „szerkezetideálhoz“ képest. Itt szembetűnik az, hogy a társadalmi munkamegosztás már is homogeneitás-ellenes, tehát egyenlősítő téveszmékkel szemben szembenálló „jelentőség“.

A társadalom soha nincsen szervezve általában, quasi valahol és valamennyire viszont mindig szervezve van. Minő a szervezésnek *aránya és iránya*? Hogy a szervezés iránya a legtermészetesebb útvonalon társadalomfilozófiai főnormához vezető, s attól függő kérdés, első tekintetre világos; de az is bizonyos, hogy a társadalomfilozófiai főnormából kell majd folynia annak a megoldásnak is, amely azt tisztázza: minő a *szervezés aránya*. E tekintetben ismét két témakör ragadja meg a figyelmünket: a) minő arányú az a társaskör, melyet a szervezés érint, a „kis“- és „nagy-társadalmak“ értékviszonya. Menynyire eltűnt ez a kérdés a modern tömegek lehengerelő *hatására* törekvő szabadversenyos korban! Holott a görög társadalomfilozófia jól tárgyalta⁵ ezt a kérdést már Miletosi Hippodamos, Korinthusi Pheidon, majd Aristoteles Politikájában (VII. 4.), sőt azontúl felszínen marad a kérdés egész Rousseauig. A „nagyméretűség ösztöne“ ellen is lehet álláspontja a társadalomfilozófiának, mint volt már Platónnak is. De másrésről nemcsak extenzív szervezési arány (a „kör“ nagysága), hanem b) intenzív szervezési arány szempontjából is mérlegelhetjük a kérdést: minő mélyen hassa át a társadalmat a szervezés hatalma,

⁴ Erről legközelebb megjelenő „normatológia“ c. cikkünk szól.

⁵ Nemcsak a megszokott *polis*-nagyságtól függ ez a probléma-érzékük, hanem, úgy látszik, másnemű lelki okokra is utalhatni, mint Joël K. „Mit der Kraft hasst der Grieche die Masse, da sich beide bedingen. Er versteht nicht die Kraft, der sich die Masse unterwirft; er versteht sich nicht auf Eroberung. Klein blieben die griechischen Staaten und sie schämten sich nicht.“ (Geschichte der antiken Philos. 1921. — I. köt. 77. l.)

minő határokig kösse meg a társadalmat, meddig „szilárdítsa“ meg, avagy „merekítse“ azt el. E téren a modern kor a haladáseszme szerelmeseinek mutatkozik: a haladás — iránytartalom nélkül is — formálisan⁶ érték számára; egy újabb formulában: „haladás már az is, ha hiszünk a haladásban“. A haladáseszme mint sajátyszerűen modern, tömeges diszpozíció,⁷ a társadalomfilozófia körét annyiban fogja mélyen érinteni, amennyiben a szervezés mélysége, áthatósága is probléma; e téren két végpont van: *stabilis* társadalom, melynek ideáltípusát Platon rajzolta meg, s a modern „*mobilizmus*“ kultúrlázáé, mely a XVIII. században lobbant fel. A szervezés körének (extenzivitásának) nagysága s a szervezés mélységének (intenzivitásának) lemerése oly probléma, mely, ha évszázadokon át pihent is, korunk előtt világító fénnel Platonnál csillan fel.⁸

Nem az a célunk jelen felolvasásunkban, hogy rámutassunk, minő gazdag a Platon által fölvetett problémaanyag s mennyire modern annak minden íze, hanem az — és ebben látjuk Platon főérdemét —, hogy kimutassuk, mennyire következetes Platon a *probléma föltevésében*. Azaz: éppen azon a téren, ahol ma — a társadalomtudományi pozitívizmus áradata után — a társadalomfilozófia főproblémáit keressük, mennyire éppen Platon ma is mesterünk, bár formulái két évezred távolából ködlenek elénk, immár idegenné vált köntösben, ingadozó-induló terminológiája, költőisége, zavaró dialógusformája és végre

⁶ V. ö. rövid, problémajelző cikkünket: „*A formális haladáseszme*.“ Athenaeum. 1927. évf.

⁷ Janet: A politikai tudomány története. Magy. ford. Akadémia. 1892. III. 477. l.; az előbbi tanulmány problematikáját Janet kiérezte; egyben kritikus álláspontra jut. „A haladás eszméje századunkban nemcsak mint tudományos elmélet jelentkezett, hanem a szenvedély, a hit, a vallás formáját vette fel. Nem nagyítjuk a dolgot, midőn azt állítjuk, hogy századunk emberei a haladás hívéből, az emberiség jövőjébe vetett hitből oly érzéseket merítettek, aminőkre eddig, úgy látszott, csak a vallás képesíti az embert: a vigasztalásnak, a reménynek érzelmeit, ezerek lelkének vezérszavát, kikre nézve a földi paradicsom helyettesíti a mennyeit. E hitnek valamint hívei, hődölői és vértanui vannak, úgy (meg kell vallani) vannak fanatikusai is; van ennek igen nagy része abban a forradalmi lázban, mely századunkat égeti.“ S íme, Janet konklúziója: „Igaz, hogy haladás már az is, ha hiszünk a haladásban: mert e hit arra ösztönöz, hogy mindig a jobbat keressük. De egyúttal e haladás(-eszme) a pusztulásnak oka is lehet; mert mindig csak rosszat látván abban, ami van és a jót abban, ami még nincs: az utópia szelleme arra kárhoztatja magát, hogy rosszat rosszra halmozzon, s végül a rombolás javíthatatlan lázává alakuljon át.“

⁸ Igen jellemző, hogy a nagyságprobléma és a stabilitásprobléma együttes jelentkezése minő ritka a XIX. század irodalmában. Ma viszont már jelentkeznek oly érdekes munkák, minő E. Dupréel-é: *Deux essays sur le progrès*. (I. La valeur du progrès. II. Population et progrès.) Bruxelles. 1928.

a lényeket sokáig eltakaró⁹ „utópikus“ alkalmazásai ellenére. Távollától a szándéktól, hogy a platoni Politeia tartalmi analizését e felolvasásunkban megkísérelni akarnók, meg kell állapítanunk azt, hogy a szövegben magában mindenekelőtt mikép jelentkezik az első kérdés, mellyel a társadalomfilozófiai eszmélés kezdődik: az attitűdforma és ennek bizonyos viszonyideál alapján igazolhatósága.

A társadalomfilozófia már Platónnál tiszta formában attitűdformák elemzésével indul meg, s annak vizsgálatával, *melyik a leg-egyetemesebben igazolható attitűdforma*, mely végeredményében a társadalom legfőbb struktúranormájával egybeeső. A „leg-egyetemesebben igazolható“ magatartás láthatóan értékvizsgálatra vezet, nem csak a formális szociológia pusztán deszkripcióis talaján (viszonylástán: Beziehungslehre) járunk. E téren Platon igazában a legelső öntudatos teoretikus. Kétségtelenül korábban is bírálták a magatartások formáit, azonban pusztán a közérzés nevében, a társadalmi kritika és irányítás érdekében, nem pedig a maga megnyugvását kereső axiológus-elme szemzőgéből. Hatalmas érdeme a görög filozófiának, hogy ama viszonyformák kérdését tüzetesen problémává tette — hiszen ott, ahol ez: a politikában a legfelölőbb életkérdéssé válik, ma is a görögök nyomában járunk. (Már Jellinek utal arra, hogy „az antik államtudomány legzseniálisabb gondolata“ rejtőzik e ponton, *die formalen Willensverhältnisse*, auf denen die Staatsgewalt und ihre Beziehungen zu den Stadtsgliedern ruht“. Az államformákat még ma is ily görög-meglátású attitűdformák nevével jelöljük.)

Platon kezdettől fogva *igazolt társas attitűdökről*, ezek helyességéről beszél; s eredménye az, hogy itt a legvégső ponton, mint igazoló alap, a *dikaiosyné* kérdése áll előttünk. *Miben van* a legvégső értelemben helyes, s legegyetemesebb attitűdforma? Ez a Politeia tulajdonképeni kiindulása és tartalma. Platon szerint — ki ezzel máris sui generis társadalomfilozófiai sikra jutott — e tan alapproblémája az igazságosságról szóló tan, mint újabban is nevezhetjük, a „*dikaio-lógia*“. Ez elnevezés sajátosképen nem terjedt el, holott irodalmunkban Pauler Tivadarnak 1854-ben megjelent „Észjogi alaptanában“ is olvashatjuk, megvolt Traugott Krugnál a XV. század elején (System der praktischen Philosophie, I. Teil. Dikaio-logie, Wien, 1818. 2. kiad. 1830. Königsberg), valamint Gierke is felszínen tartotta Althusiusról szóló könyvében, hogy ez író 1618-ban ily címen írt. Úgy látszik, az ok egyezni: a természetjog lehanyaglásával egyidőben tűnt el a név is az újabb társadalomfilozófusok szeme elől.

Sajátos megfigyelni azt, hogy az igazságosság-probléma Platónnál az „állam“ problémájától *függetlenül*, prae-étatisztikusan indul meg.

Még ma is írják egyesek, mint H. Cohen: „Die Gerechtigkeit ist

⁹ V. ö. dolgozatunkat: „*Utópista volt-e Platon?*“ Athenaeum. 1928. 70—85. lk.

die Tugend des *Rechts* und des *Staates*“ (Ethik, 597. 1.). Eleve várhatjuk, hogy az apolitizmus ellenlábasként fellépő Platon — telve lévén a görög közélet és közszellem újjáteremtésének vágyával — éppen az *állam* s a *jog fölötti igazságosság* problémájából indul ki. Ennek ellenkezője van előttünk. Oka az, hogy *Platon megtalálta az egyetemesebb társadalomfilozófiai problémaföltevést*. De talán ugyanez lett történeti hatásának egyik béklyója is, mert valóban eléggé feltűnő, hogy a jogász irodalom többnyire csak *Aristoteles* igazságosság elméletéig nyúl vissza (például Rümelin). Platon *általában* alanyok lehetséges *viszonyformáiból* indul ki. Emlékezzünk a Politeia elejére.

Először az öreg Kephalosszal száll vitába, ki megszabadult vágyzsarnokaitól, már nem becézi vagyonát, ez csak arra jó, hogy mikor az öregkor búcsúzó éveiben a túlvilág gondolatának hatása alatt lelkiismerete ébredezőbb, mint máskor, az ember nyugodt lesz, mint nyugodt minden *igazságos* lélek, aki vagyonossága folytán mindenkinek „megadhatta“, amivel tartozik. Itt pattan ki a főtéma: vajjon mikor van szó igazságos „visszatérítés“-ről — az igazságosság lényege ilyenmű visszatérítésből áll-e? E ponton mindjárt elénk lép egy sokat megforgatott példa, melyet egész G. Cassirerig,⁹ úgy látom, annak ellenére, hogy feltűnő és vitatott volt, tévesen interpretáltak (Cassirer a visszatérítés kötelezettségén felül ugyanis „ésszerűséget“ követel, amivel a kérdésfeltevést éppen nem felelettel, hanem egy újabb kérdésfeltevéssel oldja meg: miben áll a visszatérítés „ésszerűsége“?). Platon erősen világító példát dob elénk: ha barátunk önvédelmünkre egykor fegyvert adott s közben elméje elborult, vajjon ha visszakéri, visszaszolgáltatassuk-e neki a nekünk adott fegyvert? Platon szerint: nem. Nem azért, mert ez nem ésszerű. Nem a tárgyat, valami külső dolgot kell visszaszolgáltatnunk. A homályosan maradó példa mögött egy alapvető disztinkció rejtőzik, amely szerint a fegyver visszaadása nem lényeggé, más valami lényegessé válik s ez az attitűdforma. Barátunk a fegyver átadásával nem tárgyat adott, hanem jószágos attitűdöt mutatott, ez az *attitűdforma a lényeges*; nekünk tehát, miután elméje elborult, elsősorban a *jóságot* kell viszonzoznunk, eo ipso a fegyvert nem adjuk vissza. Elméleti formulában tehát: *a viszonzás tárgya elsősorban mindig egy attitűdforma*, s nem valami külső cselekvés, vagy tárgy.

Nem lehet eléggé sajnálnunk, hogy az eddigi kiterjedt irodalom (kivételt eddigelé nem láttam) úgy ismerteti — helyesebben csak reprodukálja — a Politeia első, döntő jelentőségű könyveinek tartalmát, hogy nem keresi fel magát a problémát annak társadalomfilozófiai jellegében. A többi példa, melyre itt röviden kitérünk, ugyanezt mutatja.

Mikor az agg Kephalos fia, Polemarchos, egy józan nyárspol-

⁹ *Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie*. 1919. 12. lk.

gár, lép a vita színterére, a magatartásformát aszerint vizsgálják, hogy kivel állunk szemben. A probléma a helyesnek igazolható attitűd *általánosíthatósága*. Ha tartozunk valakinek, de az közben ellenségünkké vált, persze a tárgyat — úgy vélekedhetünk — nem adjuk vissza, *mert* hiszen ellenségünknek rosszal tartozunk. Platon felszólal a visszatörlesztés attitűdformája ellen. Jowett helyesen utal arra, hogy már ebben a keresztény megbocsátás magasabbrendű szelleme nyilatkozik meg: hivatkozik egy perzsa költő (Khëyam) formulájára: „ha én *rosszat* tettem és te engem megbüntetsz ismét valami *rosszal*, mi különbség van akkor közöttünk?” Platon gyorsmenetű párbeszédeinek mélységét bírálói gyakran elfeledik itt is; ötletes fordulatossága és szellemessége csupa konkrétnak hoz elénk s mindig mögöttük kell konstruálnunk amaz általános elveket, melyek tulajdonkép a kérdés tárgyai. Nem lehet soha cél a károkozás, de ez a tétel *csak negatív* formában lesz helyes: az igazságos attitűd nem vezethet kárra, viszont egy pozitív formula helytelen: *igazságos az, ami* valaminő haszonnal jár. Normálisan („békében”) ugyan igazságos attitűde *együttal* hasznos is lehet, de nem *mert* hasznos, lesz az attitűd igazságos (hiszen ily alapon hozzatesszi gúnnyal Platon, a földművelés is „igazságos” lehetne.). A haszon szakértelmet tételez fel; az igazságosság forrása pedig túl van a szakértelen körén. A barát-ellenség-szempontra irreleváns. Nem a baráti érzelmek *folytán* keressük az igazságos viszonyt. A Polemarchos-féle vita igen lázas, csupa hasonlatban folyik le, s uralkodó vonása egy finoman haladó kiküszöbölés: *nem* azonos az igazságos magatartás a barát-ellenség-viszony feszegetésével, *kívül* áll a károkozáson, *nem* épp hasznot kereső cselekvés, *nem* pusztán hűség megőrzés (passzív magatartás), *nem* valaminő ügyeskedő segélynyújtás, *nem* előny-juttatás barátkozás révén — csupa negatív tétel attitűdformák kérdésében.

A következő vitázó a nagy Trasymachos-vita lefolytatója — örök gondolat, örök tévedések s motívumforrások leküzdésére. A hatalmi ember érvényesülése ellen szól. „Mindenkinek annyi a joga, amennyi az ereje”, mondotta később Spinoza (Tract. polit. 2. fej.). Avagy napjainkban egy szellemes, de téves utakon járó orosz gondolkodó, Novicov is (Justice et darwinisme): az igazságosság a jobb érvényesülésében áll és — „les meilleurs sont ceux, qui triomphent”. Ki kell használni a *xympheront*, a konjunktúrákat, hogy „magasabbrendű életet” élhessünk. Persze igazságosságról akkor is beszélünk, mikor csak a hatalom érvényesítésére gondolunk. Az igazságosság hangoztatása mögött ott van az az önzés, melyet kifejez egy olasz közmondás, mit valahol Rousseau idéz: „Ogn' uno ama la giustizia — in casa d'altrui.” Platon a nagy Trasymachos- és Gorgias-féle vitákban arra a kényes feladatra vállalkozik, hogy ki kell mutatnia az igazságosság eszméje *egyetemesességét*, be kell igazolnia, hogy 1. az igazságosság *egyenlően* kötelez mindenkit, ugyanakkor 2. tagadni fogja az *egyenlőség* eszméjét, ki-

mutatva, minő lényeges és szükségképeni pozíciókülönbségek vannak az emberek között. Itt válik az igazságossággal kapcsolatban nagy problémájává: az előnyös helyzetre való *jogérzet* igazolása. Nem azt mondja majd, amit Descartes, hogy különböző az igazságosság társadalmi helyzet szerint¹⁰ ellenkezőleg Platon azt fejtí ki, hogy a helyzetkülönbségek épp egyazon, egyetemes igazságosságesszméből igazolhatók. Trasymachos *jogokat* követel a kiválóknak, Platon *kötelességeket*. Már Platon felismeri itt a legalitás és moralitás különbségeit, fel azt, hogy az első mögött nem szükségkép van meg a második. Nagy erővel mutat arra, hogy minél magasabbra kerül valaki a társadalomban, annál inkább másokért él, annál inkább heterotelikus. Platon a gőgös Übermensch-attitűdöt, a hatalom imádatát dönti meg, bűnösnek mondja az *erő* kéjes élvezetét. Az ő szellemében mondja egy újabb író: Genuss ist kein Objekt, das würdig ist, zur Verteilung zu gelangen. (H. Schwarz.) A kiváltságosoknak csak egy kiváltságuk van: kiváltság a lemondásra. Ebből származik Platon államférfíú-ideálja, a vezetőelem éthoszának meghatározása: vezetői az igazság legőszintébb kutatói, a lemondás hőroszai, „az állam szerzatosai“ tiszta szuperszobjektivitásukkal.

Az elemzést tovább itt nem folytathatjuk. Mindebből bizonyára kiderül, minő kemény harcot vív Platon egy *tiszta* igazságosságesszmény érdekében. S kérdezzük-e, hogy mikép *lehetséges* az igazság érvényesülése? Mikép lehet megnyerni, s kinevelni az embereket e magasatos eszme számára? Tudjuk, Platon ad nevelésselméletet is, ad társadalompolitikát is, ad technikai részleteket is, később; de amidőn problémáját felteszi, az igazságosságesszmének nem azt a kompromisszumformáját keresi, amely mindjárt a valósítás szempontjának akar eleget tenni. Platon jól tudja, hogy vannak *tiszta normák*, tiszta kellőségek (Sollen), melyek a lehetőség szempontján teljesen kívül — sőt előtte — állanak. Épp ebben a tiszta kiinduláspontjában kell felfedeznünk Platonnál a sui generis társadalomfilozófiát, mely kialakul, még *mielőtt* társadalompolitikáról vagy -technikáról szó lehetne. Az ő kiindulása az *axia*, a tiszta értékkövetelmény s nem a gyakorlatosság.

Itt nem vizsgálhatjuk tüzetesen, hogy a Platon-féle dikaiológiának éppen középponti helyzete van-e a társadalomfilozófiában, avagy másféle értékeszmének kell középponti helyet elfoglalnia. Bizonyára ismeretes, hogy Platon az igazságosság eszméjével versenyző más értékeszméket is jól megvilágított a Politeiában. Világítóan éles állás-

¹⁰ Descartes e kirívó mondását nem tartjuk *spontán* nyilatkozatnak, miután Macchiavelliről való nyilatkozatra egy hercegasszony bírta, kinek írt: „A fejedelem által uralkodása megalapításában alkalmazott eszközökről azt kell feltételeznünk, hogy igazságosak, amint hogy tényleg azt hiszem, hogy majd minden eszköz igazságos is, ha annak tartja a fejedelem, aki velük él; mert a fejedelmek szempontjából mások az igazságosság határai, mint a magánosok szempontjából.“

foglalása az *egyenlőség*, valamint a *szabadság* eszméjével szemben is, holott ez korunk több gondolkodója előtt nem látszik eléggé középonti kérdésnek.⁴¹ Platon érdemeit leginkább a dikaiológia felépítésének *zavarmentes tisztaságában* kell látnunk. Elég néhány pillantás modern írókra, hogy lássuk, minő elhajlásoktól tudta mentesíteni a problémát Platon, míg a modernnek több téren zavart hoztak a kérdésbe.

Ilyen az *igazságosság* és a *harmónia* összecserélése. Korunkban több jogfilozófus akad, aki arra a közkeletű görög alapra ment vissza, amelyből már Platon kiemelkedett. Az egyik a már említett W. Sauer, a másik M. E. Mayer. Mindkettő a *harmónia* fogalmát teszi központi társadalomfilozófiai eszmévé. Az igazságosság nem annyi, mint béke bárminő kompromisszummal. Platon problémaföltevése alapján végső következményeiben sehol sem jutunk itt holtpontra. A társadalom legfőbb szerkezeti ideálját nem lehet pusztá békefenntartó eszmének fel fogni; nem a pusztá „rend“, nem egy statikus „összhang“ képezi tartalmát. Nem jutunk pl. arra az álláspontra, mint Rousseau (Emil, m. ford. 397), ki szerint: „a rend szeretetének, mely a rendet *létrehozza*, jóság a neve; a rend szeretetének, mely *fenntartja* a rendet, neve az igazságosság“.

Platon államában nem hiányzik a harcos rend. E rend nem a pusztá statikus összhangért van, mint a tökéletes phylax-rend sem a pusztá összeegyeztetés s békés harmónia szellemét képviseli. Platon szerint van és lehet „igazágos háború“ is, — (hiszen maga a Politeia hadüzenet), — míg harmónikus harc contradictio in adjecto. Egyes jogfilozófusok, kik természetszerűleg a jogélet teréről, a jogviták világából akarnak magasabb normákra emelkedni, a harmóniát már végső értéknek tekintik. Max Ernst Mayer szerint „szoros rokonság van az igazságosság és a szép érzéke között: mindkettő disszonanciák feloldására törekszik“. (Rechtsphilosophie, 1922. 79. l.) Másik jogfilozófusunk, W. Sauer, úgy véli, hogy kétféle „tisztá kultúrtudomány“ van; e két ikertudomány az *esztétika* és a *társadalomfilozófia*, egyik a szép, a másik az igazságosság „felső értékével“, egyik az életnyilvánulatok „objektív megegyezése“, másik azok „szubjektív megegyezése“. A kettő „közel rokon“ egymással, mit kár is volt észre nem venni. „A rokon-

⁴¹ Felolvasásunk óta megjelent Spann Otmár *Gesellschaftsphilosophie*-ja, 1928 (Handbuch der Philosophie). Elégge feltűnő, hogy sem az egyenlőség sem a szabadság eszméjének tárgyalását nem kapjuk itt meg, annak ellenére, hogy régebben (*Der wahre Staat*, 1921. 50—62.) figyelmesen vizsgálta. Ha legújabb könyvében (13. l.) ezt írja: „Das Wesen und Baugesetz der Gesellschaft ist nicht wie beim Individualismus die *Freiheit*, sondern die *Gerechtigkeit*“, eléggé csodálkozunk kell azon, hogy e világos felismerés dacára az igazságosság-eszme megfelelő tárgyalását nemcsak hogy központinak nem látjuk, de alig találhatjuk fel egyáltalán.

ság, írja, oly rendkívül közeli, hogy csaknem azonossággá lesz.“ Sőt: „ama két felső érték olyannyira hasonló, hogy nem csekély fáradságba kerül szétválasztásuk: mindkettő a részeknek egymás közötti és az egésszel való megegyezését fejezi ki ama *legfelső zárttságot* és *harmóniát*, amely általában a törvényszerűnek lényegéhez tartozik.“ (Philosophie der Zukunft, 1923. 338. l.) Szembeállíthatjuk továbbá Sauer felfogását Platon ama felfogásával, mely szerint az igazságosság és a haszon semmikép nem állíthatók pozitív viszonyba, csupán annyit mondhatunk, hogy in ultima analysi nem jár kárral, helyesebben: diszparát a károkozással. Ezzel szemben Sauer tétele: „Gerechtigkeit ist soziale Nützlichkeit; sie ist Nützlichkeit für das Ganze, Nützlichkeit für die Gemeinschaft.“

A dikaiológia problémája végre is a maga elméleti sajátosságában lehetetlenné válik, mihelyt a hatást, az okozatok világát, a hasznat hozzákapcsoljuk. Életeleme, egyetlen feltétele annak elismerése, hogy van valósítástól független, tiszta értékvilág, melynek vizsgálati szempontja a tiszta érvényesség. Még talán legvilágosabban eszmélt erre a mozzanatra Gierke, aki Deutsches Privatrechtjében úgy nyilatkozik, hogy az igazságos egy síkra kerül az igaz, a szép és a jó szemével, melyek „magukban bírják értéküket“. Ez elméletét azonban nem fejt ki bővebben. Az igazságosságfogalom legújabb problémahelyzetét kétféle terület jelzi: egyik a meglévő, Stammler utáni jogfilozófia: Stammler „szociális nomológiája“ (Wirtschaft und Recht c. munkájában) szinte azonosnak indul a dikaiológiával. Azonban Stammler is — nem feledhetjük el — még mélyen a liberális korban gyökerezik. Szerinte az igazságosság a *törvényhozó akarata*, mely arra irányul, hogy empirikus szabályokat a *szabadon akaró* ember közösségének szempontja alá helyezze (W. u. R. 580.). Ez a régi constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi-féle elv, mely végre is egyéni jogköröket látszik elhatárolni s igyekszik a harmóniát megvalósítani; és nem magasabbrendű organizatorius, legfeljebb csak beszámítási elv. Hogy az attitűdformai kérdésnél egyéni és kollektív alanyok *párhuzamosan* vannak, Stammlernél nem emelkedik előtérbe.

Hasonlóképp homályosságot visz az igazságosság eszméjébe az az álláspont, amely az igazságosságban lényegében egy magasabbrendű legalitást lát, s nem a legalitáson *felül* álló, magasabb elvet. Így Radbruch relativista jogfilozófiájában a homályos formulák egyikét nyeri a kérdés: szerinte „a jogbiztonságot általában az igazságosság értékével *koordinálhatjuk*“ (R. philos. 171.), holott az nézetünk szerint merőben különböző normatológiai sík. Az ily jogfilozófia, kiemelkedvén a múlt század végén uralkodó jogi pozitivizmusból, még nem tudta teljesen tisztázni, minő álláspontot foglaljon el az oly tiszta normákat sugárzó értékkel szemben, minő az igazságosság. A pusztán rend-principium pacifizmusa, bágyadt kompromisszum szelleme minduntalan kiütözközik. Mennyire más ezzel szemben az a iustitia animata, mely-

ről Aquinói Szt. Tamás, vagy az a dikaion empsychon, melyről Aristoteles beszél, amely alkotó elvek egész sorával kapcsolatos.

Bárha a mai jogfilozófiában szereplő igazságosságfogalom itt-ott zavarokat hoz is magával, mégis úgy találjuk, ez a terület az igazságosság eszméjének kifejtésére eddig fennálló középponti terület, s minden reményünk megvan arra nézve, hogy itt hatalmas lendületnek amint vagyunk, úgy leszünk is tanui. A legújabb problémahelyzetre jellemző a természetjognak végre beköszöntött nagy renaissance-a is. Minden bizonnyal ez a legújabb mozgalom is el fog vezetni, avagy lényegesen közelebb visz a tiszta társadalomfilozófiai normák síkjára, hisszük, hogy ki fog szélesedni társadalomfilozófiáivá a probléma, s az egyén és állam viszonyának kérdése fölött az egyéni és társas alanyok attitűdformáinak szélesebb értékkritikájáig fog felemelkedni.

Szabad legyen még egy utolsó nézőpontra utalnunk. Az a kor, a XIX. század, mely sui generis társadalomfilozófiát *nem* hozott létre, a liberálisizmus százada, a francia forradalomban csúcsosodó ideológiák gyermeke. A szabadság- és egyenlőségből, mint látszólag végső érték-eszmékből táplálkozó demokrácia ama forradalmi átalakulás hagyományainak pusztá továbbfolytatója; oly liberális államot termelt, mely a maga individualizmusával és naturalizmusával végül is a gazdasági hatalom, a kapitalizmus nyomása alá került. A világháború utáni kor, melyet az azóta lefolyt évtized tanulságai után méltán postliberálisnak mondhatunk, új társadalmi világgépet teremt és hordoz, amelyben már sem a szabadság, sem az egyenlőség nem lesznek és lehetnek a *legfelső*, abszolút értékek.

Láttuk, hogy a pusztá harmónia-elv nem foglalhatja el az igazságosság helyét. De ma már az sem kevésbé bizonyos, hogy a francia forradalom hagyományaiból továbbcsarjadó liberális elv és egyenlőségi elv sem lehetnek végsők, s tiszta értékkövetelmények. Ha a mai postliberális korból visszatekintünk, hogy egy társadalomfilozófiai szisztematikát megalapozunk, úgy látjuk, nem a tegnap és tegnapelőtt írói a „modernnek“, hanem ama két évezredes gondolkodó: Platon. A modern társadalomfilozófiának is fel kell ismernie, hogy a filozófiai gondolatok értéke nem lépcsőzetesen és szabályszerűleg csökken visszafelé menve. Sőt fel kell hangzania, ha modern társadalomfilozófiát akarunk: *vissza Platonhoz!*

A jelen felolvasásban leginkább problémaföltevési *módookról* volt szó. Törődékesen felszínre hozott részletekből bizonyára csak itt-ott csillámlott fel a problématerület határvonala s egész köre. De ott, ahol párhuzamba állítottuk Platont, s a tegnapelőtt íróit, bizonyára látható, hogy Platont épp az a tudomány: a társadalomfilozófia nem feledheti el, amely tudományról talán azt hihettük, hogy céltűzése, feladata a mai kor válságából s új értékakaráásából született.

Dékány István.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

BÖHM KAROLY: *Az Ember és Világa*. V. rész: *Az erkölcsi érték tana*. Bpest, 1928, Luther-Társaság, 278 l. Kapható: VIII., Szentkirályi-u. 51/a.

Böhm egész életén át érlelte etikai gondolatait (erről érdekes bevezetést írt a könyvben Bartók György, ki a sajtó alá rendezést is végezte). E gondolatok a szubjektív idealizmus körébe tartoznak.

Az *érték* fogalmában látja Böhm azt az alapot, melytől az etikai vizsgálódás függ. A „jó“ mellett más értékjelzők is vannak és ezek közös gyökerét meg kell találni. A filozófia két főrésze: az *ontológia* és a *deontológia*. Elsőnek középpontja a szubsztancia, másodikiké az érték. Először Böhm tehát az érték mivoltát és fajait tárgyalja, majd az utóbbiak között megleti az etikai érték gyökerét is, amiből aztán rekonstruálni törekszik az erényeket és kötelességeket.

1. A könyv első fejezete „a becslés tárgyairól és a tetszés fajairól“ szól. A tetszés „Wertgefühl“, értékérzelem, a tudattárgyak keltette alanyi állapot, mely lélektanilag *összemérés*. A tárgy vonásaiból ugyanis csak annyit tudhatunk meg, amennyit a saját arravalóságunkból tudatunkban utána alkottunk. Az objektív kép részlet a saját arravalóságunkból, mely intenzitásban egész arravalóságunkkal, minőségben annak személyiségünkben elfoglalt helyével megegyezhetik (tetszés), vagy nem (visszatetszés).

A tetszés a dolgok értékének jelzője. Az érték kétféle: haszonérték, (ha a dolog önfenntartásunkhoz hozzájárul) és önérték (ha a dologban az embernek saját benső alkata a fenti összemérés folytán tetszik).

2. A második fejezet, a tetszés fonalán haladva, kifejti az érték általános elméletét. A tetszés tényét az öntudat a *tetszés alapítéleté*-ben mondja ki. Az alapítéleteket specifikálja a tetszés minősége, mely különböző. E különbségeket a tetszés tárgya felett a *becslő ítéletek* mondják ki, melyeknek állítmányai lehetnek: a) *kellemes*, b) *hasznos*, c) *szép*, d) *tökéltes* és e) *jó*. A becselő ítéletek tehát a tetszés alapítéleteire minősítő, specifikáló *mértéket* alkalmaznak és így a tárgy értékét megállapítják. (47 l.) Nem maga a tetszés az érték, ez nem az alany érzelmi állapotának, hanem az értelemnek műve, ítéletnek eredménye.

a) A kellemességi értékelésben az okozó tárgy háttérbe szorul s pusztán a *hedoné* uralkodik. b) A hasznosság már objektív viszony;

más szóval: a célszerű. Az okok és célok keresése azonban még nem a végső felfogásmód: csak az egyes dolgoknál, a részeknél van értelme, az abszolút egésznél nincs. A megismerés számára az örök, önelég, független valóságnak megfelelő, végső felfogásmód, amely a „célok dialektikáját” és minden kérdést megszüntet, az örök valóságnak *értéke*. (70 l.)

Mi lehet az abszolút, a legmagasabb érték, mely végleges és teljes megállapodást nyújt? „Ez abszolút érték az alanyra nézve ő maga”. „Öntudat és önbecsülés egy dolog; ennél magasabbat... ész ki nem találhat, mert amit talál, az legvégső instanciában csakis ő maga.” (71. l.)

c) Az önérték egyik fajtát az esztétikai tetszés jelzi. Az érzéki tetszést (kellemesség) a tárgyban és setünkben ható természeti erők mintegy *felerőltetik* az „én“-re, mely e sajátos megkötöttségben szinte szenvedőleg. Az esztétikai tetszés ellenben az „én” tevékenységét felszabadítja, az érzéki ösztönök salakjától mentes. A szép a priori, melyet az „én” a tárgyba projiciál. Az esztétikai tetszésben saját magunk tetszünk magunknak. (74. l.) A tetszés alapja, a projiciált kép, sajátos *tömörítő intuíciónak* eredménye, mely a tárgy szemléleti *súlypontjába* a legszemléletesebb vonást helyezi.

d) Az értelmi tetszés a dolog intellektuális alkatán alapul. Szintén *tömörítő intuícióból* származik, a súlypont itt a tárgy *lényege*. Az intellektuális alkat azért tetszik, mert a mi értelmi alkatunkkal egyezik. A tetszésnek közös metafizikai alapja annak összes minőségénél az „én” önállításának sikeressége. (90 l.) Amíg azonban a hasznossági értékelés csupán az „én” egyes ösztöneinek önállítására van tekintettel, az önérték az egész „én” sikeres önállítása.

3. A harmadik rész az önérték utolsó fajtát, az erkölcsi értéket tárgyalja. A cselekedet az „én” centrumának, az akaratnak megnyilvánulása. Amíg a vágy csak részleges, addig az akarat valamely vágy igenlése az egész személy összvágya által, az „öntét” uralma az egyes vágyak felett (122. l.). Az erkölcsi beszámítás alapja az okozás: az a tett az enyém, mely az én erőm hatása. (Böhm itt nyilván elmulasztja szétválasztani az elhatározás szabadságát a kivétel lehetőségétől.) A beszámítás az „én” *hatalmán* alapul, mely nem más, mint az *önállítás* (140—165. l.). A hatalom különböző formái attól a léttartalomtól függenek, *ami* bennük magát állítja. Leghatalmasabb az, ami legértékesebb, a hatalom az értékkel párhuzamosan halad (167. l.). A legértékesebb az ész, az intelligencia. Cselekvéseink kritériuma: mennyire uralkodik bennük az öntudatos szellemiség (171. l.). Az intelligencia centruma a Hegel-féle „konkrét idea”, az „egy és minden”, az abszolútum, melyben minden megvan és erről tud is. Ennek öntudatos szolgálata az erkölcsiség végcélja. (199. l.)

Megvalljuk, Böhm általános értékelméleti fejtegetéseit sokkal szerencsésebbeknek, helytállóbbaknak tartjuk, mint speciális etikai taní-

tásait, melyek határozatlan neoplatonikus miszticizmusba torkollnak, hol aztán összekeveredik a véges, esetleg tévedő és erkölcstelen emberi intelligencia fogalma az abszolútum fogalmával.

Amit Böhm megragadni és kifejezni törekedett, az az igazságnak csak egyik oldala. Az etikai érték az „én“-nel rokontermészetű, a személy benső, metafizikai léttörvénye: a morális „én“ erős, az erkölcstelen gyenge. A moralitás azonban nemcsak erő, hanem erő és áldozat *egysége*: nemcsak az „én“ önállítása, hanem önmegtagadása is. Az erővel korrelát az aszkétikus elem, mely már a személlyel szemben az objektív oldalra utal, az „én“ alárendelésének kötelmére, tehát az „én“-en *túlra*. Ezért a legfőbb értéket nem kereshetjük pusztán az „én“-ben.

Noszlopi László.

VAJNOCZKY ISTVÁN: *A matematika Pauler Akos rendszerében.* (Közlemények a debreceni Tud. Egyetem Matematikai Szemináriumából. IV. füzet. Kiadja: Dávid Lajos.) Debrecen, 1929. 80 l.

Pauler bölcséletének széleskörű eszmekeltő hatását mutatja ez a munka. Pauler bölcséletében valóban gyakran akadunk matematikai vonatkozású fejtegetésekre és ezeknek matematikai szempontból való behatóbb megvilágítása és továbbfejlesztése érdemes tanulmánynak ígérkezik. Szerzőnk ezirányú vállalkozása elég sikerültnek mondható, bár inkább csak a referálásra szorítkozik.

A munka első részében a matematika fejlődését vázolja. E fejtegetések egyúttal igen világos, rövid bevezetést nyújtanak a matematika legújabb problémáiba. A második, terjedelmesebb rész Pauler Akos bölcséletét ismerteti, mindenütt kidomborítva a matematikai vonatkozásokat. E rész is igen sikerült, világos összefoglalás. Szerzőnk itt-ott óvatos, de sikerült kritikai megjegyzésekbe is bocsátkozik.

E rövid munka azonban inkább csak bevezető ismertetést nyújt a felmerülő problémák behatóbb, tulajdonképeni vizsgálatához. Elsősorban még *részletesebb történeti összehasonlítást* várnánk mind filozófiai, mind matematikai szempontból. Így igen érdekes vizsgálódásokra vezetne pl. a matematika pszichologisztikus felfogásának behatóbb kritikája, vagy a matematika módszerének részletesebb fejtegetése Pauler bölcsellete alapján.

Reméljük, hogy szerzőnk hamarosan további vizsgálódásokkal is fogja gazdagítani a matematikai filozófia irodalmát. Erre való rátermettségére ez ügyes, világos munkája alapján is lehet következtetnünk.

Somogyi József.

DR. ERDEY FERENC: *Kant valláserkölcsei világnézete.* Budapest, 1929. Szent István-Társulat. 137. l.

A fenti cím alatt Kant Isten léte, a hitre és a vallásra vonatkozó elméletének ismertetését kapjuk, amint egyéniségének vallás-

erkölcsi fejlődésével párhuzamosan a „puszta emberi ész határai között“ kialakította.

Az ifjú Kantra vallásos szülőin és tanárain keresztül a *pietizmus* (mely az akkori német protestantizmus merev és külsőséges formalizmusa helyett a bensőséges vallásos érzelmet ápolta, de később maga is külsőségessé sekélyesedett) kitörülhetetlen hatással volt. Ezt a hatást erősítette Kant szigorú és következetes erkölcsössége, továbbá kegyeletes érzülete egykori tanárai és pártfogói iránt és nem tudták elnyomni racionalisztikus hajlamai, valamint Hume szkepticizmusa sem. Kant Isten létét az emberi boldogság elengedhetetlen feltételeként vallotta, de szubjektivista ismeretkritikája elvetette az objektív valóság megismerésének lehetőségét, ezzel azonban minden Istenbizonyítás egyetlen kiindulópontját is. A tiszta ésszel szemben tehát csak a praktikus észnek tulajdonította azt a primátust, hogy képes Isten létét posztulálni, de ez az „észhit“ eszünknek nem belátása, csak szükséglete.

A szerzőnek ezek a fejtegetései mindenütt alapos tudományos munka világos leszűrődései, melyek találó képet adnak tárgyuokról a nagyközönség számára is élvezhető előadásban. A kitűzött tárgykörhöz és célhoz képest azonban nem kimerítőek.

A vallás erkölcs ugyanis *szeretet* (*caritas*) Isten és a felebarát iránt. Kant vallás erkölcsi világnézetének ismertetésekor nem nélkülözhető tehát idetartozó nézeteinek tárgyalása sem.

Kant ismeretes definíciója szerint, szeretni annyi, mint a kötelességet szívesen teljesíteni. A kötelesség azonban, úgy gondolja, merőben anyagi, külső szolgálatokat jelent a felebaráttal szemben; mások benső, erkölcsi tökéletesedését nem tudjuk befolyásolni, mert az *transzcendens*: túl van a tér- és időbeli hatások világán. Kant emberkedvése *filantropinizmus*, mely ugyan szívesen él és működik együtt az emberekkel, kedveli az „általános emberi“-t, de mégsem terjed ki az egész *személyre*, hanem az embert szinte csak kedvelt *tárgynak* tekinti. A filantropinizmustól mélyen különbözik a keresztény felebaráti szeretet, mely a *lelket* szereti az emberben. A „felebarát“ fogalmát a „közelítés“ két mozzanata konstituálja: 1. lelke *Isten képmása* és 2. *irgal-munkra* szorul.

Érdekes és fontos lett volna, ha szerző Kantnak a filantropinizmus javára a keresztény felebaráti szeretettől való eltávolodását részletesen megvizsgálta volna.

A könyv terminológiájában némi szépséghiba, hogy az „*immanens*“ ellentéte gyanánt állandóan a „*transzcendentális*“ szót használja, holott e fogalomnak Kantnál és a modern terminológiában egyaránt a „*transzcendens*“ szó felel meg.

Noszlopi László.

LECHNITZKY GYULA: *A nemzeti génusz.* Bpest, 1928, Bethlen Gábor-Szövetség. 193. l.

A sok lelkesedéssel írott könyvet írója bevezetésnek mondja a nemzeti élet filozófiájába és a „nemzeti életbölcselet“-be. A nemzeti génusz az alkotó tevékenységekre ható nemzeti szellem, a nemzet vezető személyiségeinek eszménye, melynek sugallata alatt állanak és amely mindnyájukban munkálkodik.

E gondolatok nem érdektelenek, de szerzőnek még nem sikerült annyira megalapozni, elmélyíteni és végiggondolni eszméit, hogy a tudományos igényeket mindenben kielégítsék. N. L.

DR. KEMPELEN ATTILA: *Az ifjúság lélektanának alapvázlata.* Bpest, 1928. 98 l.

A címben megjelölt hatalmas tárgykörhöz képest kissé vékony ez a könyvecske, mely röviden ismerteti a szerző anyaggyűjtését, ezzel kapcsolatban egyes eredményeit. Majd külföldi és magyar szakmunkák figyelembe vételével megrajzolni törekszik az ifjú lélek általános alkatát, fejlődését és típusait. Végül szemelvényeket közöl ifjúkori naplóból, vallomásokból, serdülők verseiből.

A külföldi irodalom ismertetése a keretekhez képest eléggé széleskörű, beható és helyenkint az író saját találó gondolatával vegyül, de nélkülözi a dinamikus rendező és összefoglaló szempontokat. Érezhető azonban a szerző komoly tárgyszeretete és elmélyedése. N. L.

AZ ÚJPLATONIZMUS ÚJABB KÜLFÖLDI IRODALMA. I.

WHITTAKER, THOMAS: *The Neo-platonist. A study in the history of hellenisme.* Cambridge, 1928.

Ez angol tudósé az érdem, hogy az újplatonizmus történetéről, illetve annak hellénisztikus korszakáról megírta az első összefoglaló művet, amelynek hézagpótló voltát legjobban az bizonyítja, hogy amióta 1901-ben megjelent, 1918-ban egy bővített második kiadás, majd pedig 1928-ban ennek újrányomása vált szükségessé. Az első három fejezetben a szerző a Plotinos előtti ókor általános művelődés-, illetőleg filozófia- és vallástörténelmi képét állítja az olvasó elé. Ezeknek a fejezeteknek a horizontja nem nagyobb azoknál a szokásos kortörténeti bevezetéseknél, amelyekből az adatait és megállapításait Whittaker is nyilvánvalólag merítette. A 4. fejezet Plotinos közvetlen filozófus elődeinek (Philo, Noumenius, Ammonius) a tanításait, továbbá a lykopolisi mester életét ismerteti, az 5. fejezet Plotinos filozófiai rendszerét (pszichológia, metafizika, kozmológia, esztétika, etika), míg a 6. fejezet a miszticizmusát tárgyalja. Ebben a fejezetben a szerző, véleményünk szerint, igen helyesen domborítja ki a plotinoszi misztika erős intellektualizmusát („it was a form of Rationalisme“ 100 l.

s. k.). A 7. fejezet Plotinos követői közül Porphyrios és Jamblichos újplatonikus iskolájáról szól, a 8. fejezetben az újplatonikusoknak a korai kereszténységgel való problémáiról olvasunk, míg a 9. fejezet Proklost és az athéni újplatonikus iskolát ismerteti. A mű legnagyobb értéke az az alapos forrástanulmány, amely a Plotinos, Porphyrios, Jamblichos és Proklosról szóló fejezetek alapjául szolgál. (Ettől a körtől eltekintve, a szerző klasszika-filológiai és filozófiai ismeretei nem látszanak széles körűeknek.) Nem tartjuk azonban eléggé megokoltnak a könyv belső struktúráját, amin azt értjük, hogy nem világos, miért ír Whittaker „a görög-római civilizáció politikai fejlődéséről” (I. fej.) s miért nem ír inkább Plotinosnak a Platonhoz való viszonyáról, ami az újplatonizmus története szempontjából kétségkívül sokkal fontosabb probléma volna. A könyv tagozódása azonban szervesen következik a szerzőnek az újplatonizmusról vallott felfogásából, amelyet azon a ponton sem oszthatunk, hogy ő az újplatonikus gondolkodók sorában Proklost tartja az utolsónak, aki pedig igazán nem jelentheti az újplatonizmus gondolattörténeti pályájának végpontját. Lehet, hogy ezt a hiányt akarta Whittaker az utolsó „The influence of neo-platonism” című kiválóan érdekes fejezettel kipótolni, azonban itt — már csak a szűkre szabott keretek miatt is — néhány értékes szuggesztiónál többet szükségképen nem adhatott.

BOYER, CHARLES: *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*. Paris, 1920. (Études de Théologie Historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris.)

Az utolsó 30 évben jelentékeny irodalom keletkezett a körül a kérdés körül, hogy vajjon a 386-ban megtért Szent Ágoston csakugyan olyan buzgó újplatonikus volt, amilyennek az augyancsak 386-ban írt vel később írt Vallomásaiban ezt ő maga mondja, vagy pedig inkább olyan buzgó újplatonikus volt-e, amilyennek az ugyancsak 386-ban írt Dialogusaiban mutatkozik. Ennek az irodalomnak — amely, hogy csak a főbbeket említsük, Boissier, Harnack, Loofs, Gourdon, Thimme nevéhez fűződik — az összefoglalásképen azt írja Prosper Alfáric a Szent Ágostonról 1918-ban megjelent kiváló munkájában, hogy a cassiciacumi Augustinus „bien moins comme un catéchumene presque uniquement occupé de l'idéal chrétien que comme un disciple de Plotin”-nek tekintendő (Du Manichéisme au Néoplatonisme, p. 399.). E problémának nemcsak egyház-, hanem filozófiatörténeti fontossága annyira nyilvánvaló, hogy az olvasó — bármilyen pártálláshoz tartozzék — csak hálával adózhat Boyernak azért, hogy ebben a rendkívül világosan megírt, kitűnően tagolt könyvében e kérdés tisztázását tűzte ki céljául. Íme, a munkája legfőbb eredményei: 1. A Confessiók és a Dialógusok között a szerző szerint nincsen felfogásbeli, hanem legfeljebb csak kifejezésbeli különbség, ami olyképp értelmezendő, hogy 386-ban

Szent Ágoston mentalitása *lényegileg* már teljesen katolikus volt. 2. Az augustinusi világkép *részleteiben* azonban — ezt Boyer is elismeri — rendkívül sok az újplatonizmus, amely Cassiciacum előtt is, után is nagyon mélyen és átformálólólag hatott Szent Ágostonra, aki átvett ebből a filozófiából mindent, ami csak az ő nézete szerint a kereszténységgel ellentétben nem állt. Így kimutatja Boyer, hogy Ágoston Plotinostól vette át az ideák világára, a Nous-Logos teóriára, az Isten transzcendenciájára, a rossz metafizikai magyarázatára vonatkozó tanokat, viszont elvetette a politheizmust, — bár nézetünk szerint ez az Enneaszoknak is inkább csak dekoratív, semmint konstruktív részét alkotja.

BOYER, CHARLES: *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris, 1921.

Szerző szerint az igazság az a centrális fogalom, amely az augustinusi rendszer sokfelől összehordott elemeit összetartja. Ugyancsak szerinte ezt a fogalmat Szent Ágoston a következő négy értelemben használja: 1. Az igazság olyan állítás, amely a valóságnak megfelelő; 2. az igazság egyenlő az ideával, amelyben a lényeg és a lét teljesen összeesik; 3. az igazság egyenlő az isteni értelemmel (Logos, Verbum Dei), amely az összes ideák summája; 4. az igazság ontológiai értelemben véve jelenti egy dolognak az ideájához való hasonlatosságának a fokát. E négyféle értelemnek megfelelően az egész munka négy főfejezetre oszlik, amelyekben Boyer Szent Ágoston filozófiáját és teológiáját — a fúzió ezen a ponton nem mindig válik előnyére a könyvnek — ebből a szempontból tekinti át. A munka kiválóságai ugyanazok, amelyeket már a szerző előbbi művében is kiemeltünk.

BRÉHIER, ÉMILE: *La philosophie de Plotin*. Paris, 1928. Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences. Boivin & Cie.

Ez a könyv a szerzőnek 1921–22-ben a Sorbonneon Plotinosról tartott előadásából keletkezett s nyugodtan mondhatjuk, hogy a maga nemében nála különben nem ismerünk az egész Plotinos-irodalomban. Speciális céljának megfelelően inkább ismeretközlő, mint kutató, a tudományt előbbre vinni akaró munka, azonban a plotinizmus expozíciója mögött így is ott érezzük a kiváló francia tudós hatalmas erudícióját, amelyből hallgatósága számára ezúttal csak a leszűrődött eredményeket válogatta ki.

Már a bevezetésben megadja Bréhier a maga sajátos Plotinos szemléletének az alapvonalait. Szerinte — s talán ez az egyetlen pont, amellyel szemben a nála kevésbé racionalisztikus és analitikus beállítottságú olvasó bizonyos kétséget fog érezni — éles különbséget kell tenni a filozófus és a vallásos ember között. Harmadikként áll e kettő között a szemlélődő ember típusa, amelyhez Bréhier szerint Plotinos

is tartozik. A szemlélet eszerint éppúgy nem vallásos élmény, mint nem filozófiai tanítás, hanem — mondja Bréhier — élet (*moins une doctrine qu'une vie*). A plotinoszi teória, amelyben a szubjektum és objektum eggyé válik, azon a sajátzerű koncepción alapszik, amelynek értelmében a külvilágot létrehozó istenség a szemlélődés alanyával egylényegű. Ezt a felfogást Bréhier a könyve legértékesebb és legeredetibb fejezetében (*L'orientalisme de Plotin*) Deussen művei alapján ind forrásokra próbálja visszavezetni s így arra a sokat tárgyalt kérdésre, hogy honnét ered az a *novum*, amit a görög filozófia addigi problémáihoz, módszereihez képest Plotinos hozott, ő az Upanishádokra való hivatkozással válaszol.

A munka egyébként, a legtermészetesebb belső szempontnak megfelelően, a három hiposztazis rendje szerint tagozódik (*L'Ame, L'Intelligence, L'Un*). Megelőzi azonban a rendszer ismertetését Plotinos korának általános jellemzése — a kortörténeti szintézisnek, mint ezt már más alkalommal is kiemeltük, Bréhier különösképpen mestere —, továbbá egy, az Enneaszok irodalmi sajátosságát tárgyaló forma- és stílustani essai („la forme littéraire porte le témoignage des intentions d'un auteur“, p. 9). A Plotinos filozófiájának alapproblémáját tárgyaló III. fejezetből idézzük a szerzőnek egy kiválóan sikerült, összefoglaló értéktételezt: „Plotin doit rangé parmi les penseurs qui ont essayé de dépasser le conflit... entre une représentation religieuse de l'univers, c. a. d. une représentation telle que notre destinée y ait un sens, et une représentation rationaliste qui semble enlever toute signification à quelque chose de tel que la destinée individuelle de l'âme. C'est par cette position du problème que Plotin reste un des maîtres les plus importants de l'histoire de la philosophie.“ (p. 34.)

Végző elemzésben a Bréhier könyvének értéket abban látjuk, hogy a vallástörténet újabb eredményei: Cumont, Deussen és Reitzenstein korszakalkotó munkássága itt állíttattak be először a Plotinos-kutatás szolgálatába. Reitzensteinnel kapcsolatban örömmel konstatáljuk Bréhiernél azt, hogy Plotinos és a hermetizmus közt ő is hasonlatosságot talált (p. 114), mivel e tényt, illetve a hermetika Plotinosra gyakorolt hatásának lehetőségét egy 1926-ban megjelent tanulmányunkban („A plotinoszi *nous* fogalom vallásos jelentősége“) mi hasonlóképp számbevetjük.

Dr. Techert Margit

Filozófiai előadások egyetemeinken 1927—28-ban és 1928—29-ben.

I. A budapesti egyetemen: 1927—8. I. félév: *Pauler Akos* ny. r. tanár. Logika II. (2 ó.) Modern irányok a francia filozófiában (2 ó.). Pázmány Péter dialektikája (1 ó.). *Kornis Gyula* ny. r. tanár: Az érzelmek pszichológiája (2 ó.). A középkori filozófia története (2 ó.). Történetfilozófiai problémák (1 ó.). Filozófiai szeminárium (középkori filozófusok olvasása és magyarázata (1 ó.). *Négyesy László* ny. r. tanár: A tragikum (4 ó.). Költői művek esztétikai fejtegetése (1 ó.). *Brandenstein Béla* br. m. tanár: A metafizika alapvetése (2 ó.). *Somogyi József* m. tanár: Bevezetés az ismeretelméletbe és az ismeretelméleti irányokba (2 ó.).

II. félév: *Pauler Akos* r. tanár: Logika III. (2 ó.). Az ókori filozófia története I. (2 ó.). Filozófiai szeminárium kapcsolatban az előbbi kollégiummal (1 ó.). *Kornis Gyula* r. tanár: Ethika (4 ó.). Az akarat pszichológiája (1 ó.). *Négyesy László* r. tanár: A tragikum az újkori költészetben (3 ó.). Arany balladáinak esztétikai fejtegetése (2 ó.). *Dékány István* m. tanár: Marxtól Spenglerig (A történetfilozófia legújabb kérdései) (2 ó.). *Kerényi Károly* m. tanár: Platon tanítása a lélek halhatatlanságáról (2 ó.). *Brandenstein Béla* br.: A metafizika rendszere és az ethika alapjai (4 ó.). *Somogyi József* m. tanár: Bevezetés az ismeretelméletbe és az ismeretelméleti irányokba (2 ó.).

1928—29. I. félév: *Pauler Akos* r. tanár: Bevezetés a pszichológiába (2 ó.). Az ókori filozófia története II. (2 ó.). A fenomenológiai módszer a metafizikában (1 ó.). *Négyesy László* r. tanár: Esztétikai szemlélet (3 ó.). Esztétikai forrásművek ismertetése (1 ó.). Epikai költemények esztétikai fejtegetése (1 ó.). *Dékány István*, mint h. tanár: Ethika (4 ó.). A francia forradalom és Fichte történetfilozófiája (1 ó.). A modern történet szemlélet (didakt. gyakorlatokkal). *Brandenstein Béla* br., mint h. tanár: Kant (1 ó.). A lélek metafizikai struktúrája (1 ó.). *Hornyánszky Gyula* r. tanár: Platon (2 ó.). *Kerényi Károly* m. tanár: Platon Phaidonja (2 ó.). *Madzsar Imre*: Újabb történetfilozófusok tanainak ismertetése (1 ó.). *Bognár Cecil* m. tanár: A modern pszichológia ismeretelméleti kritikája (2 ó.). *Somogyi József* m. tanár: Bevezetés a fenomenológiába (1 ó.). Az indukció problémája (1 ó.). *Horváth Barna* m. tanár: Ethika (4 ó.).

II. félév: *Pauler Akos* r. tanár: Az újkori filozófia Descartestől

kezdve (2 ó.). Logikai problémák (2 ó.). Filozófiai szeminárium (a modern logikai irodalom megbeszélése). Bevezetés a pszichológiába (1 ó.). *Négyesy László* r. tanár: Az esztétika története (3 ó.). Esztétikai társaság (2 ó.). *Dékány István* h. tanár: Az ethikai elméletek típusai (1 ó.). *Bognár Cecília* h. tanár: A gyermek- és ifjúkor pszichológiája. *Brandenstein Béla* br. h. tanár: A német idealizmus rendszerei (2 ó.). *Somogyi József* m. tanár: A fenomenológia kritikai vizsgálata (1 ó.). Igazság és bizonyosság (1 ó.).

II. *A debreceni egyetemen*: 1927—28. I. félév: *Tankó Béla* ny. r. tanár: Bölcséleti enciklopédia (heti 4 ó.). A görög filozófia története (3 ó.). Ethika (2 ó.). *Teghze Gyula* ny. r. tanár: Társadalom-, állam- és jogbölcsélet (4 ó.). II. félév: *Tankó Béla*: Lélektan (4 ó.). A hellenisztikus és középkori filozófia története (2 ó.). *Teghze Gyula*: Társadalom-, állam- és jogbölcsélet (1 ó.).

1928—29. I. félév. *Tankó Béla*: Logika (4 ó.). Az újkori filozófia története (2 ó.). A középiskolai filozófia oktatása (1 ó.). *Teghze Gyula*: Bevezetés az ethikába (4 ó.). Társadalom-, állam- és jogbölcsélet (5 ó.). *Vekerdí Béla* m. tanár: A természettud. kutatások logikai módszerei (2 ó.). II. félév: *Tankó Béla*: Kant és a XVIII. század filozófiája (2 ó.). Bevezetés a filozófiába (2 ó.). A szóművészetek esztétikája (2 ó.). *Mitrovics Gyula* ny. r. tanár: A nyelvtanítás pszichológiája (3 ó.). *Darkó Jenő* ny. r. tanár: Platon és hatása az utókorra (3 ó.). *Vekerdí B.* m. tanár (I. I. félév). *Teghze Gyula*: Társadalom-, állam- és jogbölcsélet (1 ó.).

III. *Pécsi egyetem*: 1927—28. I. félév: *Nagy József* ny. r. tanár: A filozófia egyetemes története (4 ó.). Filozófiai szeminárium: Spinoza (2 ó.). *Várkonyi Hildebrand* c. rk. tanár: A differenciális és individuális lélektan főkérdései (3 ó.). II. félév. *Nagy József*: Ethika (2 ó.). Bevezetés az ismeretelméletbe (2 ó.). Filoz. szemin. Spinoza (2 ó.). 1928—29. I. félév. *Nagy József*: Platon (3 ó.). A fejlődés eszméje (2 ó.). II. félév. *Nagy József*: A tömegek lélektana (2 ó.). Taine (2 ó.). A tudomány fogalma és módszerei (2 ó.). Filozófiai gyakorlatok Pauler Bevezetés a filozófiába c. műve kapcsán (2 ó.).

IV. *A szegedi egyetemen*: 1927—28. I. félév. *Bartók György* ny. r. tanár: Logika (4 ó.). Bevezetés a szellemtörténetbe (1 ó.). Filozófiai repetitorium (2 ó.). *Moór Gyula* ny. r. tanár: Jogfilozófia (5 ó.). II. félév: *Bartók Gy.*: Filozófiai értéktan (4 ó.). Bevezetés a szellemtörténetbe II. (1 ó.). Filozófiai repetitorium (2 ó.). *Moór Gyula*: Jogfilozófia (5 ó.). 1928—29. I. félév. *Bartók György*: Ethika (4 ó.), Fichte (heti 1 ó.). Költői művek esztétikája (heti 2 ó.). *vitész Moór Gyula* ny. r. tanár: Jogfilozófia (5 ó.). II. félév. *Bartók György*: A filozófia egyetemes története. I. Bevezetés. Az inducok. A kínaiak. A görögök (4 ó.). A filozófiai anthropológia alapproblémái (1 ó.). Az irodalmi kritika elmélete (2 ó.). *vitész Moór Gyula*: Jogfilozófia (5 ó.).

HAZAI ÉS KÜLFÖLDI FILOZÓFIAI IRODALOM 1928-BAN.

Összeállította : *Gáspár Ilona dr.*

- Schopenhauer*: Lebenswerte und Lebensfragen. Systemat. Ausw. aus s. Philosophie von *Pfeiffer*. Reclam. 304 l. 6827/6830. Nr.
- Schultze, Johanna*: C. Th. Welkers Versuch e. Entwicklungsgesch. Grundleg. d. Geschichte. Breslau, M. u. H. Marcus. 28 l. (Klnty.: Geist und Gesellschaft. 3. Bd.)
- Schulz, Adolf I.*: Sein und Bewusstsein. Bonn, K. Schroeder. VIII, 132 l.
- Schumann, Wolfgang*: Geschlechtigkeit und Liebe. München, Calwey. 108 l. (Kunstwart-Bücherei. 50. Bd.)
- Schwickerath, Mathias*: Exaktwiss. philos. und künstl. Welterkennen u. Weltbegreifen. Leipzig, F. Meiner. VIII, 89 l.
- Seidel, A.*: Prinzipien der Lebensgestaltung. Jena, H. Costenoble. 126 l.
- Seifert, Friedrich*: Psychologie. Metaphysik d. Seele. München, R. Oldenbourg. 97 l.
- Seitz, Oskar*: Der Gedanke Berlin, Selbstverl. 45 l.
- Spann, Othmar*: Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstellg. d. Idealismus auf allen Gebieten d. Philosophie. Jena, G. Fischer. 1. T. Seinslehre, Gotteslehre. Geisteslehre, Naturphilosophie, Ideenlehre. XXVII, 588 l. (Herdflamme. Egr. Bd. 3.)
- Gesellschaftsphilosophie. München, R. Oldenbourg. 188 l.
- Spranger, Ed.*: Humboldt und die Humanitätsidee. 2. unveränd. Aufl. Berlin, Reuther u. Reichard. X, 506 l.
- Psychologie des Jugendalters. 10. durchges. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. XV, 364 l.
- Types of men. (Lebensformen.) Transl. by Paul I. W. Pigors. Halle-Saale, M. Niemeyer. XII, 402 l.
- Stähler, W.*: Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge. Münster i. W., Universitäts-Verl. VII, 62 l.
- Stammler, Gerhard*: Begriff, Urteil, Schluss. Halle-Saale, M. Niemeyer. XII, 331 l.
- Steiner, Rudolf*: Metamorphosen des Seelenlebens. Dornach, Philos.-anthropos. Verl. am Goetheanum. IX, 180 l.
- Stenzel, Jul.*: Platon, der Erzieher. Leipzig, F. Meiner. VIII, 337 l. (Die grossen Erzieher. 12. Bd.)
- Stern, Günther*: Über das Haben. Bonn, F. Cohen. VIII, 190 l.

- Stern, W.*: Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahr. 5. überarb. u. erw. Aufl. Quelle u. Meyer. XV, 539. l.
- Störing, Gustav*: Die Frage der geisteswissenschaftlichen und versteh. Psych. Leipzig, Akad. Verlagsges. IX, 180 l.
- Strich W.*: Der irrationale Mensch. Berlin, L. Schneider. 393 l.
- Stumpf, Karl*: W. James nach seinen Briefen. Charlottenburg, Pan-Verl. 47 l., 1 mell.
- Gefühl und Gefühlsempfindung. Leipzig, J. A. Barth. XVI, 140 l.
- Switalski, Br. W.*: Deuten und Erkennen. Herdersche Buchh. 33 l.
- Tegen, Einar*: Moderne Willenstheorien. Uppsala, Lundequistska Bokh. 2. Tl. Münsterberg—James—Ebbinghaus—Ziehen—Selz. X, 408 l.
- Thalheimer, A.*: Einf. in den dialekt. Materialismus. Berlin, Verl. f. Liter. u. Politik. 191 l. Marxistische Bibliothek. (14. Bd.)
- Theodorakopoulos, Johannes*: Plotins Metaphysik des Seins. Bühl/Baden, Konkordia. VIII, 189 l.
- Thomsen, H.*: Tod und neue Geburt. Die Wiederverkörperung bei Schopenhauer u. in e. Philosophie d. Lebens. Erfurt, K. Stenger. 191 l.
- Tietjens, Edwin*: Die Desuggestion. Berlin. O. Elsner. XV, 301 l.
- Tumlirz, Otto*: Probleme der Charakterologie. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. 69 l.
- Ueberweg, Friedrich*: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn. 5. Tl. Die Philosophie d. Auslandes vom Beginn d. 19. Jh. bis auf d. Gegenwart. 12. mit e. Philosophenreg. vers. Aufl. Hrsg. von Tr. K. Österreich. XI, XXXIX, 431 l. A magyar filozófiára vonatkozó részt (348—57. ll.) ismét Rác Lajos, Sárospatak, írta.
- Unruh, A.*: Dogmenhistorische Untersuchungen über den Gegensatz von Staat und Gesellschaft vor Hegel. Leipzig, A. Deichert. XII, 100 l. (Abhandlung d. Rechts- u. Staatswissenschaftlichen Fakultät d. Universität Göttingen. 7. H.)
- Volkelt, Johannes*: Das Problem der Individualität. München, C. H. Beck. X, 221 l.
- Wagner, Fr.*: Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik. Münster i. W., Aschendorff. V, 187 l.
- Walz, Gustav Adolf*: Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. Berlin—Grunewald, W. Rothschild. XVI, 688 l.
- Weidauer, Friedrich*: Zur Syllogistik. München, C. H. Beck. 441—644 l. (Grenzfragen d. Philosophie. 4. H.) (Neue psychologische Studien. 3. Bd. 4. H.)
- Weiss, Georg*: Herbart und seine Schule. München, E. Reinhardt. 262 l. (Geschichte d. Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. 35.)
- Wendt, Hans Heinrich*: Zur Gewissensethik. Halle, Saale. Buchh. d. Waisenhauses. 56 l.

- Winterstein, Hans*: Kausalität und Vitalismus vom Standpunkt der Denk-
ökonomie, 2. erw. Aufl. Berlin, J. Springer. VI, 51 l.
- Wirk, Gustav*: Vom Uraufange. Braunschweig, Grüneberg's Buch u.
Kusth. 15 l.
- Witte, Johannes*: Mè Ti. Der Philosoph der allgemeinen Menschenliebe
und sozialen Gleichheit im alten China. Leipzig, J. C. Hinrichs. 56 l.
- Wexberg, Erwin*: Individualpsychologie. Leipzig, S. Hirzel. VII, 330 l.
- Wust, Peter*: Die Krisis des abendländischen Menschentums. Innsbruck,
Tyrolia. 46 l. (Neues Reich-Bücherei. 4. Nr.)
- Die Dialektik des Geistes. Augsburg, B. Filser. XV; 752 l.
- Zeller, Eduard*: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.
In neuer Bearb. von *Wilhelm Nestle*. 13. Aufl. Leipzig, O. R. Reisland.
XI, 392 l.
- Zenker, G.*: Traumdeutung und Traumforschung. Leipzig, Astra-Verl.
132 l.
- Ziegenfuss, Werner*: Die phänomenol. Ästhetik. Berlin, A. Collignon.
VII, 161 l.
- Ziehen, Th.*: Die Grundl. der Religionsphilosophie (Nomothetismus). Leip-
zig, F. Meiner. 166 l.
- Zucker, Friedrich*: Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte d.
eittl. Bewusstseins im griech. u. im griech.-röm. Altertum. Jena, G.
Fischer. 42 l. (Jenaer akademische Reden. 6. H.)
- Zulliger, Hans*: Unbewusstes Seelenleben. Die Psychoanalyse Freuds in
ihren Hauptzügen. 9. Aufl. Stuttgart, Franckh. 88 l.
- Adler, Félix*: La conduite de la vie. Trad. de l'anglais par J. Wagner et
E. Bosshardt. Paris. Payot. 386 l.
- Andler, C.*: Nietzsche, sa vie et sa pensée. Paris. Ed. Bossard. 4. tome.
588 l.
- Archambault, Paul*: Boutroux. Paris, Rasmussen. 224 l. (Collection les
grands philosophes français et étrangers.)
- Hegel. Paris, Rasmussen. 224 l. (Collection les grands philosophes
français et étrangers.)
- L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel. Paris, Bloud et Gay. 245 l.
(Collection cahiers de la nouvelle journée.)
- Augier, E.*: Une psychologie objective est-elle possible? Paris, F. Alcan.
290 l.
- Barbedette, L.*: La formation religieuse de Malebranche. Paris. E. Leroux.
17 l.
- Influence augustinienne dans la philosophie de Malebranche. Paris,
E. Leroux. 20 l.
- Basch, Victor*: L'individualisme anarchiste, Max Stirner. Nouv. ed. Paris,
F. Alcan. 294 l.
- Bréhier, Emile*: La philosophie de Plotin. Paris, Boivin et Cie. 204 l.
(Bibliothèque de la revue des cours et conférence.)

- Histoire de la Philosophie. Paris, F. Alcan. 1. tome. 3. fasc. Moyen âge et renaissance. 274 l.
- La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. Paris, J. Vrin. 65 l.
- Burloud, Albert*: La pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler. Paris, F. Alcan. 192 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- La pensée conceptuelle. Paris, F. Alcan. 412 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Crépieux-Jamin, J.*: L'écriture et le caractère. 9. éd. revue. Paris, F. Alcan. 461 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Descartes, René*: Le discours de la méthode suivi de méditations. Paris. Edit. du Centaure. 310 l.
- Draghicesco, D.*: La réalité de l'esprit. Paris, F. Alcan. 276 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Durand-Doat, J.*: Le sens de la métaphysique. Paris, J. Vrin. 132 l.
- Dwvshauvers, G.*: Traité de psychologie. Paris, Payot. 672 l. (Bibl. scient.)
- Faye, Eu.*: Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris, E. Leroux. 2. tome. 248 l.
- Fernandez, Ramon*: Introduction à l'étude de la personnalité. Paris, Sans Pareil. 160 l.
- Frazer, James, George*: L'homme, Dieu et l'immortalité. Paris, P. Geuthner. XIV, 335 l.
- Gaultier, Jules de*: La sensibilité métaphysique. Paris, F. Alcan. 254 l.
- Gillet, M.*: Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Paris, J. Vrin. 180 l.
- Grimaux, G.*: L'humanité plus heureuse. Paris, Les Presses Univers. de France. 389 l.
- Guastalla, P.*: L'esthétique et l'art. Paris, J. Vrin. 208 l.
- Jakulisiak, Augustin*: Essai sur les limites de l'espace et du temps. Paris, F. Alcan. 196 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Jovy, Ernest*: Etudes pascalienues. Paris. J. Vrin. 3. Discursions autour de Pascal. 196 l. 4. Investigations péripascalienues. 194 l. 5. Explorations circumpascalienues. 194 l.
- Kremer, René*: La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais. Paris, J. Vrin. 204 l.
- Lamarque, G.*: Th. Ribot. Paris, Rasmussen. 224 l. (Collection les grands philosophes français et étrangers.)
- Lascaris, P. A.*: Education esthétique de l'enfant. Paris, F. Alcan. 508 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Lavelle, Louis*: De l'être. Paris, F. Alcan. 216 l. (Bibl. d philos. contemp.)
- Leadbeater, C. W.*: Le côté caché des choses. Paris, Ed. Adyar. 2: tome. 224 l.

- Leroy, Maxime*: Fénelon. Paris, F. Alcan. 122 l. (Collection réformateurs sociaux.)
- Lossky, N.*: La matière, l'intuition et la vie. Paris, F. Alcan. 177 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Marie, A.*: La psychoanalyse et les nouvelles méthodes d'investigation de l'inconscient. Paris, E. Flammarion. 276 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Mendousse, Pierre*: L'âme de l'adolescente. Paris, F. Alcan. 336 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Metz, André*: Temps, espace, relativité. Paris, Beauchesne. 212 l. (Collection science et philosophie.)
- Mignard, M.*: L'unité psychique et les troubles mentaux. Paris, F. Alcan. 315 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Moghi, Alberto*: De la connaissance à l'action. Paris, F. Alcan. 240 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Morin, Georges*: Sainte-Beuve et la médecine. Paris, J. R. Baillière et fils. 260 l.
- Munson, Ed. L.*: Le maniement des hommes. Trad. par Loys Moulin. Paris, E. Flammarion. 312 l. (Bibl. de philos. scient.)
- Nayrac, Jan P.*: Science, morale et progrès. Paris, J. Vrin. 68 l.
- Nivard, Marcello*: Ethica. Paris, G. Beauchesne. XXIV, 492 l.
- Parodi, D.*: Les bases psychol. de la vie morale. Paris, F. Alcan. (Bibl. de philos. contemp.)
- Paulhan, Fr.*: Analystes et synthétistes, 2. éd. Paris, F. Alcan. 194 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Pieron, Henri*: L'année psychologique. 27. année, 1926. Paris, F. Alcan. 900 l. (Bibl. de philos. contemp.)
- Politzer, Georges*: Critique des fondements de la psychologie. Paris, Edit. Rieder. 240 l. (Collection de l'esprit.)
- Prengowski, Pierre*: Le concept, le jugement et l'attention. Etude psychologique. Paris, Gebethner et Wolff. 103 l.
- Rouvre, Charles de*: Auguste Comte et le catholicisme. Paris, Ed. Rieder. 256 l. (Collection christianisme.)
- Schinz, Albert*: La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes. Paris, F. Alcan. 52 l.
- Sée, Henri*: Science et philosophie de l'histoire. Paris, F. Alcan. 516 l.
- Sépulcre, Jean*: Force et morale. Paris, La Renaissance du Livre. 358 l.
- Sirven, J. (abbé)*: Les années d'apprentissage de Descartes (1596—1628). Paris, J. Vrin. 500 l.
- Tontolini, G.*: La sélection du vrai. Paris, Libr. de France. 315 l.
- Towner, R. H.*: La philosophie de la civilisation. Trad. de l'anglais par Abel Doysié. Paris, H. Champion. 1. vol. 328 l. 2. vol. 370 l.
- Van Bierolet, J.*: La psychologie d'aujourd'hui. Paris, F. Alcan. 154 l.
- Van der Veldt, J.*: L'apprentissage du mouvement et l'automatisme. Paris, J. Vrin. 375 l.

- Aveling, Francis*: Directing mental energy. London, Univ. Press. 276 l.
- Bacon, Roger*: De retardatione accidentium senectutis, cum aliis opusculis de rebus medicinalibus. Nunc primum ediderunt A. G. Little et E. Withington. Oxford, Clarendon. XLIV, 224 l. (Opera hact. ined. R. Baconi. 9. fasc.)
- Bazett, L. M.*: Telepathy and spirit communication. London, Rider. 128 l.
- Bevan, Edwin*: Sibyls and seers. London, Allen & Unwin. 189 l.
- Bjerre, Paul*: Death and renewal. London, Williams & Norgate. 336 l.
- Borderieux, Carita*: Almost human. Edinburgh, Bell. 78 l.
- Carter, C. E. O.*: The zodiac and the soul. London, Theosophical Publ. House. 112 l.
- Chance, Roger*: Until philosophers are kings. London, Univ. Press. 304 l.
- Chaplin, F. K.*: The soul. London, Williams & Norgate. 120 l.
- Coe, G. A.*: Motives of men. London, Scribner.
- Conroy, G. Ellen*: Four great initiations. London, Rider. 144 l.
- Cox, J. W.*: Mechanical aptitude, its existence, nature and measurement. London, Methuen. VIII, 209 l.
- Denison, J. H.*: Emotion as the basis of civilization. London, Scribner.
- Dresser, H. W.*: A history of modern philosophy. London, Allen & Unwin. 471 l.
- Durant, William*: Philosophy and the social problem. London, Allen & Unwin. 272 l.
- Ellis, Robert S.*: The psychology of individual differences. London, Appleton. 533 l.
- Faithfull, Theodore J.*: Plato and the new psychology. London, Bale, Sons & Danielsson. 81 l.
- Fiske, C.*: The confessions of a puzzled parson. London, Scribner. 273 l.
- Fletscher, John Madison*: The problem of stuttering. London, Longmans, Green. XVI, 362 l.
- Gallacher, Frank*: Suspense. A diary of tribulation. London, Murray. 176 l.
- Garnett, J. C. Maxwell*: World loyalty. Being a study of the spiritual pilgrimage towards world order. London, Cloth. 128 l.
- Haldane, K. T.*: Selected addresses and essays. London, Murray. 238 l.
- Hassan, Syed Z.*: Realism. Cambridge, Univ. Press. XI, 333 l.
- Heugal, Jacques*: Essays on life and death. London, Rider. 224 l.
- Hirst, Wales*: Ethical love. London, Allen & Unwin. 288 l.
- Hollander, Bernard*: Methods and uses of hypnosis and self-hypnosis. London, Allen & Unwin. 191 l.
- Hoyland, John S.*: The great forerunner. London, Constable. VIII, 184 l.

- Hunt, H. Ernest*: Why we survive. London, Rider. 128 l.
- Inchfawn, Fay*: Silver trumpets. London, Ward, Lock. 128 l.
- Inge, W. R.*: The philosophy of Plotinus. London, Longmans, Green. 560 l.
- Isbyam, J. C.*: Metaphysics and modern research. London, Daniel. XVI, 494 l.
- Joad, C. E. M.*: The meaning of life. London, Watts. 96 l.
- Jung, C. G.*: Contributions to analytical psychology. London, Kegan Paul. VIII, 408 l.
- Kitson, Harry D.*: How to use your mind. London, Lippincott. 224 l.
- Leary, Daniel Bell*: Modern psychology, normal and abnormal. London, Lippincott. 300 l.
- That mind of yours. London, Lippincott. 226 l.
- Lodge, R. C.*: Plato's theory of ethics. London, Kegan Paul. XIV, 558 l.
- Loosmore, W. Charles*: Ourselves and our emotions. London, Murray. 250 l.
- Low, Barbara*: The unconscious in action. London, Univ. Press. 226 l.
- Lutostawski, Wincenty*: Pre-existence and reincarnation. London, Allen & Unwin. 157 l.
- Maccurdy, John T.*: Common principles in psychology and physiology. Cambridge, Univ. Press. XVIII, 284 l.
- Mackenzie, J. S.*: Fundamental problems of life. London, Allen & Unwin. 384 l.
- Mac Keon, Richard*: The philosophy of Spinoza. The unity of his thought. London, Longmans, Green.
- Maeterlinck, Maurice*: The life of space. London, Allen & Unwin. 171 l.
- Mairet, Philippe*: Abc of Adler's psychology. London, Kegan Paul. 116 l.
- Markey, John F.*: The symbolic process, and its integration in children. London, Kegan Paul. XII, 192 l.
- Marston, William Moulton*: Emotions of normal people. London, Kegan Paul. XVI, 402 l.
- Mayer, Blanche*: Two stories. The magic mirror. Psyche. Budapest, Szerző. 40 l.
- Muirhead, J. H.*: The use of philosophy. London, Allen & Unwin. 208 l.
- Murphy, Gardner*: A historical introduction to modern psychology. London, Kegan Paul. XII, 406 l.
- Murry, John Middleton*: Things to come. London, Cape. 320 l.
- Newbold, William R.*: The cipher of Roger Bacon. Philadelphia. Univ. of Pennsylv. Press. XXXII, 224 l.
- Oakeley, Hilda D.*: A study in the philosophy of personality. London, Williams & Norgate. 192 l.
- Overstreet, H. A.*: About ourselves. London, Cape. 320 l.

- Owen, The Rev. G. Vale*: Body, soul and spirit. London, Hutchinson. 80 l.
- Pear, T. H.*: Fitness for work. London, Univ. Press. 188 l.
- Piaget, Jean*: The child's conception of the world. London, Kegan Paul. 256 l.
- Judgement and reasoning in the child. London, Kegan Paul. VIII, 260 l.
- Preston, E. W.*: Studies in evolutionary psychology. London, Theos. Publ. House. 96 l.
- Rashdall*: The late dean hastings. Ideas and ideals. London, Blackwell. 239 l.
- Rationalist annual*. The —. 1929. Ed. by *Watts Charles A.* London. Watts. 96 l.
- Robin, Leon*: Greek thought and the origins of the scientific spirit. London, Kegan Paul. 430 l.
- Russell, Bertrand*: Sceptical essays. London, Allen & Unwin. 256 l.
- Schaub, Edward Leroy*: Philosophy to-day. London, Open-Court Co. 608 l.
- Spence, Lewis*: Mysteries of Britain. London, Rider. 256 l.
- Stawell, F. M.—Dickinson, G. Lowes*: Goethe and Faust. An interpretation. London, Bell. 300 l.
- Symons, Arthur*: Plays, acting and music. London, Cape. 256 l.
- Thierens, A. E.*: The general book of the tarot. London, Rider. 160 l.
- Natural philosophy. London, Rider. 160 l.
- Tombleson, J. B.*: As above so below. London, Williams & Norgate. 128 l.
- Valentine, C. W.*: The psychology of the unconscious. London, Christophers. 160 l.
- Wallas, M.*: Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues. Cambridge, Univ. Press. 316 l.
- Whitehead, A. North*: Symbolism, its meaning and effect. Cambridge, Univ. Press. 103 l.
- Whittaker, Thomas*: The neo-platonists. Cambridge, Univ. Press. XVI, 320 l.
- Accetto, Torquato*: Della dissimulazione onesta, 164 l. Bari, G. Laterza. XI, 72 l.
- Battaglia, Felice*: Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo. Firenze, F. Le Mounier. 278 l. (Studi filosofici. 2. serie. 4. No.)
- Bonatelli, Paolo*: Spunti di dottrina etica. Bologna, N. Zanichelli. 125 l.
- Bruno, Francesco*: Il problema estetico contemporaneo. Lanciano, G. Carabba. 100 l.
- Buonaiuti, Ernesto*: Il misticismo medioevale. Pinerolo, Casa sociale edit. 203 l.

- Calgari, Guido*: Il sonno e i sogni. Bologna, Rocca S. Casciano, L. Capelli. 79 l.
- Carabellese, Pantaleo*: Il concetto della filosofia da Kant ai nostri giorni. Palermo, A. Trimarchi. 1. Kant. 78 l.
- Cetti, Carlo*: L'arte di ritenere a memoria. Milano, G. Bolla. 142 l.
- Fabbricotti, Carlo*: Nozioni di logica aristotelica. Firenze, C. Pratesi. 253 l. (Opuscoli fiorentini. 15. No.)
- Fazio, Allmayer Vito*: Saggio su Francesco Bacone. Palermo, Trimarchi. 190 l. (Quaderni di filosofia e storia. 1—2. No.)
- Fiorentino, Francesco*: Manuale di storia della filosofia. 2. ed. Venezia, La nuova Italia ed. 399 l.
- Gangale, Giuseppe*: Apocalissi della cultura. Roma, Doxa. 73 l. (Collezione di storia, religione, filosofia. 7 No.)
- Khan, Inayat*: Perle dell' oceano invisibile. Trad. di Gisella Craig. Lanciano, G. Carabba. 103 l. (Scrittori italiani e stranieri. Filosofia. 269. No.)
- Mariani, Egle*: Pensatori dell' Italia. Filippo Bruni (Giordano Bruno). Napoli, F. Sangiovanni e figlio. XXIV, 127 l.
- Rignano, Eugenio*: Problemi della psiche. Bologna, N. Zanichelli. 212 l.
- Rosmini, Antonio*: Principi della scienza morale. A cura di Carlo Caviglione. Torino, G. B. Paravia. LXXIX, 151 l. (Piccola biblioteca rosmniniana. 8. No.)
- Ruggiero, Guido de*: Sommario di storia della filosofia, antica, medievale, moderna. 2. ed. Bari, G. Laterza. 376 l. (Piccola biblioteca filosofica.)
- Saitta, Giuseppe*: Filosofia italiana e Umanesimo. Venezia, La nuova Italia ed. 157 l. (Storici antichi e moderni.)
- Sarlo, F. de*: Esame di coscienza. Quarant'anni dopo la laurea 1887—1927. Firenze, Bandettini. 63 l.
- Varvello, Francesco*: Institutiones philosophiae. Torino, Soc. ed. tip. Internazionale. 1. pars. Logica. 5. ed. 207 l.
- Vento, Sebastiano*: Per la storia dell' estetica. Le idee critiche di Mario Villareale. Palermo, Vena e C. 23 l.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1929. évi május hó 23-án tartott közgyűléséről. Jelen voltak a lelépő tisztikar tagjai közül *Pauler Akos* elnök, *Kornis Gyula* alelnök, *Dékány István* főtitkár, *Somogyi József* titkár, *Kronfusz Vilmos* pénztáros, továbbá nagy számban a Társaság tagjai, választmányi tagjai és az érdeklődő vendégek köréből.

Az elnöki széklet *Pauler Akos* foglalja el és felolvassa *Logika és metafizika* című elnöki megnyitóját.

A nagy tetszést keltő felolvasás után az elnök felkéri *Somogyi József* titkárt Az intuición című tanulmányának felolvasására. Ennek végeztével az elnök köszönetet mond a felolvasásért és felkéri a titkárt évi jelentésének felolvasására.

A titkár ismerteti a Társaság mult évi működését (lásd alább) és ennek alapján kéri a tisztikar részére a felmentés megadását. A közgyűlés a titkári jelentést tudomásul veszi és a tisztikarnak a felmentést megadja. Ezután az elnök felkéri *Kronfusz Vilmos* pénztárost a pénztári jelentés előterjesztésére.

A pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgáló bizottsága 1929 április hó 13-án tartott ülésén a pénztári könyveket átvizsgálta, azokat rendben levőknek találta és a pénztáros részére a felmentés megadását javasolja.

Az 1928. évi pénztári kimutatás a következő:

1. Bevételek:

Készpénzegyenleg	1010'45 P
Allamsegély	1000— P
A Magy. Tud. Akadémia segélye	1000— P
Befizetett tagdíjak	1735'85 P
Kamatok és az Egyet. Nyomda visszatérítése ..	694'54 P
Az Egyet. Nyomda fennálló követelése (passzív egyenleg)	386'56 P

Összesen: 5827'40 P

2. Kiadások:

Nyomdaköltségek	4280-05 P
Főtktár, titkár és pénztáros tiszteletdíja	500— P
Írói tiszteletdíjak	791-50 P
Egyéb költségek	255-85 P

Összesen: 5827-40 P

Eszerint a Társaságnak vagyona nincs, sőt a pénztári kimutatás szerint 386-56 P deficit mutatkozik, mely hiány azonban az Egyetemi Nyomda visszatérítésével ki fog egyenlítődni.

Az 1929. évi költségvetés a következő:

1. Bevételek:

Allamsegély	1000— P
A Magy. Tud. Akadémia segélye	2000— P
Várható tagdíjak	1600— P
1 darab Egyet. Nyomda-részvény visszaváltása ..	100— P
Kamatok és Egyet. Nyomda visszatérítése	500— P

Összesen: 5200— P

2. Kiadások:

Az Egyet. Nyomda fennálló követelése	386-56 P
Nyomdaköltségek	3000— P
Tisztviselők tiszteletdíja	500— P
Írói tiszteletdíjak	1200— P
Egyéb kiadások	113-44 P

Összesen: 5200— P

A közgyűlés a pénztáros jelentését tudomásul veszi és a felmentést megadja.

Az elnök ezek után köszönetet mond a titkárnak és a pénztárosnak buzgó munkásságukért. Bejelenti továbbá, hogy a tisztikar hároméves megbízatása leteltével lemond, és felkéri *Hornyánszky Gyula* korelnököt, hogy a következő három évre megbízandó tisztikar megválasztásához foglalja el az elnöki széket.

Hornyánszky Gyula korelnök a régi tisztikarnak újból való megbízatását ajánlja, amit a közgyűlés egyhangúan elfogad.

Az elnöki széket ismét *Pauler Akos* foglalja el és a tisztikar nevében köszönetet mond a közgyűlés bizalmáért. Bejelenti továbbá, hogy *Friedrich Jenő* számvizsgáló bizottsági tag e tisztségéről lemondott. Az elnök köszönetet mond neki eddigi buzgó munkásságáért és javasolja, hogy helyébe *Enyevári Jenő*t válassza a közgyűlés számvizsgáló bizottsági taggá. A közgyűlés egyhangúlag hozzájárul. Az elhunyt *Székely György* választmányi tag helyébe az elnök *Moór Gyulát* ajánlja. Az elnök ajánlatát a közgyűlés egyhangúlag elfogadja. A közgyűlés elnök javaslatára *Székely György* és *Quint József* tagtársak emlékét

jegyzőkönyvileg örökíti meg. A számvizsgáló bizottság és a választmány tagjaiul a közgyűlés egyébként a régi tagokat továbbra is megválasztja.

Eszerint a Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*. Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő: *Dékány István*. Titkár: *Somogyi József*. Másodtitkár: *Ottlik László*. Pénztáros: *Kronfus Vilmos*. A számvizsgáló bizottság tagjai: *Gorka Sándor*, *Enyvvári Jenő*, *Fraunhoffer Lajos* és *Jász Géza*.

A választmány tagjai: *Bartók György*, *Bárany Gerő*, *Bibó István*, *Concha Győző*, *Finácsy Ernő*, *Finkey Ferenc*, *Fraunhoffer Lajos*, *Friedrich Jenő*, *Gorka Sándor*, báró *Harkányi Béla*, *Hornýánszky Gyula*, *Horváth Barna*, *Ilosvay Lajos*, *Mester János*, *Moór Gyula*, *Nagy László*, *Ranschburg Pál*, *Schneller István*, *Schütz Antal*, *Weszely Ödön*.

A választmánynak az alapszabályok értelmében jogában áll a választmányi tagok számát tíz taggal kiegészíteni. E választmányi tagok a következők: *Berzeviczy Albert*, *Bognár Cecil*, báró *Brandenstein Béla*, *Enyvvári Jenő*, *Förster Aurél*, *Gombocz Zoltán*, *Imre Sándor*, *Rác Lajos*, *Suták József*, *Tankó Béla*.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

Hitelesítők:

Pauler Akos s. k.,
elnök.

Somogyi József s. k.,
titkár,
a közgyűlés jegyzője.

Dékány István s. k.,
Bognár Cecil s. k.

TITKARI JELENTÉS.

Tisztelt Közgyűlés!

Midőn társaságunk életének egy évi eseményein végigtekinteni szándékozunk, elsősorban arról kell megemlékeznünk, ami az időbeli sorrendet tekintve legutolsó eseményeink közé tartozik, örvedetes voltnál fogva mégis a többiek élére kerül és a róla való megemlékezés mai közgyűlésünket egyúttal a Társaság egyik kedves ünnepélyévé avatja. A közelmúltban érte ugyanis Társaságunk elnökét és alelnökét az a legnagyobb kitüntetés, amelyet magyar tudós elnyerhet. *Pauler Akos* elnyerte a *Magyar Tudományos Akadémia 1929. évi Nagyjutalmát és Kornis Gyula a Marczibányi-jutalmát*. E nagy kitüntetés a jutalmazott tudósokkal való belső viszonyunknál fogva Társaságunk életének is egyik legörvedetesebb eseménye.

E helyen nincs alkalmunk részletesen méltatni *Pauler Akos* tudományos érdemeit, csupán néhány általános jellemző vonásra szeretnénk rámutatni. *Pauler tudományos lelküimeretességével* messze azon bölcselők felett áll, kik az intuitív, irracionális elemek túltengésével a tudományból legendát, költészetet csinálnak, felette áll azoknak, kik a leg-

fontosabb, legnehezebb tudományos problémákat is jól hangzó szövegekkel, avagy tetszetős hasonlatokkal intézik el. Pauler lelkiismereti kérdést csinál az igazság kutatásából. Lépten-nyomon érezzük, hogy egy-egy rövid tétele évek, sőt évtizedek elmélyedő, lelkiismeretes vizsgálódásának végeredménye. Ebből következik Pauler munkáinak másik nagy érdeme, *a rendszeres, világos és tömör, előadás*, melyet ismét csak többszöri átgondolással és alapos átdolgozással érhet el. Tömör, olykor szűkszavú előadásából érezzük, hogy tudásának csak magvát adja és sokkal több mondanivalója van, mint amennyit kifejezésre juttat. Pauler munkái hatalmas köteteket sűrítenek össze. Ma pedig, midőn az emberi élet rövidsége a kultúra haladásához mérten annyira szembetűnő, nagy értéket jelent a sokatmondó és világos munka. Bármennyi eredeti gondolat van Pauler munkáiban, azokat az őt jellemző szerénységgel ritkán adja elő mint teljesen új, eredeti gondolatokat, ellenkezőleg, mindenütt rámutat arra, hogy az ő megállapításai csirájukban már ott találhatók a régi nagy gondolkodók tanításában. Pauler hatalmas történeti tájékozottsággal mindenütt iparkodik minél szorosabbra fűzni a *történeti kapcsolatot* a régi nagy bölcséleti irányok és saját filozófiai álláspontja között. És ebben különbözik azoktól a bölcselőktől, kik az igazi tudományos filozófia megszületését saját munkájuk megjelenésének idejétől keltezik. Ezt az *igazi filozófiát* tanulhatjuk Pauler munkáiból és helyesen állapítja meg róla akadémiai bírálata: „Ha a fejlődő filozófiai tudomány idők multán nem is fogja minden egyes eredményét, rendszernek minden részletét továbbkutatásában alapul venni, mindenkor el fogja ismerni, hogy *így* filozofálni, teljes lélekkel az *igazoldás* kultuszának élni mindig valódi filozófiát jelent, s a mindenség egységének *ilyen* egységbenlátása az emberi gondolatnak legmaradandóbb értékei közé tartozik.“

Kornis Gyula tudományos munkásságáról itt szintén csak nagy vonásokban emlékezhethünk meg. Bonne szerencsésen összpontosul *az élelemléjü filozófus, a fáradhatatlan, lelkes pedagógus és a világos látású kultúrpolitikus*. Filozófiai munkássága kezdetén főleg pszichológiával foglalkozik, mely később átvezeti őt a történelembölcsélet és kultúr-filozófia területére, majd megírja hatalmas, úttörő neveléstörténeti és egyben kultúr-filozófiai munkáját, melyben a kiváló pszichológus, pedagógus, történész és kultúr-filozófus szakavatottsága egyaránt megnyilvánul.

Kornis tudományos munkásságát legjobban jellemzik *kristálytiszt, világos gondolkodása, éles, gyors kritikai meglátása, ösztönyszerűen biztos, találó ítélete*. Az ő átható elméjére vall munkáinak is rendkívül világos és élvezetes volta. E tekintetben mintául szolgálhatna sok bölcséleti írónak, kik az olvasót negligálva, a megérthetőséget figyelmen kívül hagyva, in statu nascendi tálalják fel gondolataikat. Az élelátás és ítélőképeség predesztinálja Kornist arra, hogy *gyakorlati téren is* a magyar kultúra kiemelkedő irányító tényezője legyen. Egyben a gyakorlati munkássága új eszméket, új irányelveket nyújt

a további elméleti munkához. Hiszen az igazi történetbölcselelő, kultúr-filozófus nem is élhet mindvégig az íróasztal mellett, hanem minél teljesebben át kell élnie a jelen történet áramlatait.

Kornis példátlan munkabírása elméleti és gyakorlati téren egyaránt a magyar kultúra egyik leggazdagabb forrása. Nemcsak mint nagytudású tanár neveli a magyar kultúra ifjú munkásait, hanem mint megértő, melegszívű gyakorlati ember mindvégig igaz jóakarattal kíséri azok sorsát és valóban atyai gondviselője a fiatal magyar tudósgenerációnak.

Akadémiai-jutalmaik alkalmából őszinte ragaszkodással kívánjuk kitüntetett vezetőinknek, hogy Társaságunk és az egész magyar kultúra javára még hosszú munkásságot adjon nekik a Mindenható.

Attérve társulati életünk egyéb eseményeire, mindenekelőtt *köszönetet* kell mondanunk a *magy. kir. kultuszminiszter úr önnagyméltóságának*, valamint a *Magyar Tud. Akadémiának* azért a nagy anyagi támogatásért, mellyel lehetővé tették számunkra, hogy az aránylag rendkívül csekély tagdíjak mellett is programmunknak megfelelően működhetünk. Külön köszönettel tartozunk még az Akadémia főtítkárának, *Balogh Jenő* ny. miniszter úr önnagyméltóságának azért a szívésségért, hogy üléseink céljaira az Akadémia termeit átengedni kegyeskedett.

Társaságunk programjának megfelelően az elmúlt évben is kiadványaival és felolvasóüléseivel igyekezett a magyar filozófiát fejleszteni. Folyóiratunk, az *Athenaeum* az elmúlt, 1928. év folyamán 3 füzetben jelent meg 327 oldal terjedelemmel. Tartalmaz 6 nagyobb tanulmányt, németnyelvű kivonatokkal, 6 kisebb cikket, 20 könyvismertetést és bírálatot 16 munkatársunktól, részletes bibliografiai tájékoztatást nyújt a filozófiai irodalomról és közli a Társaság életének főbb mozzanatait. Ezenkívül Társaságunk kiadott a „*Filozófiai Értekezések*“ című sorozatban 2 nagyobb értekezést. A szerkesztés fáradságos munkáját *Dékány István* főtítkár és szerkesztő végezte nagy buzgalommal és szakavatottsággal, amiért neki ez alkalommal is köszönetet kell mondanunk.

Társaságunk a múlt évi közgyűlés óta a következő *felolvasásokat* rendezte:

Dr. Noszlopi László: A bensőség etikai vizsgálata.

Dr. Rubert József: Történelmi és jogi szemlélet.

Dr. Bognár Cecil: A lelki adottságok problémája.

Boda István: Szabadság, céliság és determinizmus a lelki életben.

Feketéne, Techert Margit dr.: Mi az újplatonizmus?

Dr. Juhász Andor: A test-lélek-probléma.

Pauler Akos: Logika és metafizika.

Somogyi József: Az intuíció.

A múlt évi közgyűlés óta Társaságunk *választmánya* három ízben tartott ülést. Ez üléseken a választmány a Társaság adminisztratív és anyagi ügyeiről tanácskozott, továbbá táviratilag üdvözölte Geyser

Józsefet, a kiváló müncheni bölcselet 60. születésnapján rendezett jubileumi ünnepély alkalmából.

Társaságunknak jelenleg van 404 tagja, illetve előfizetője.

Kegyelettel meg kell emlékeznünk arról a súlyos veszteségről, mely Társaságunkat két kiváló tagjának elhúnytaival érte.

Ez év január 26-án hunyt el 63 éves korában dr. *Székely György* egyetemi m. tanár, a polgári iskolai tanárképző főiskola tanára, kiben Társaságunk egyik legértékesebb és legrégebbi tagját és választmányi tagját, valamint a magyar filozófia egyik kiváló munkását veszítette el. Székely György filozófiai munkássága főleg a pszichológia területére szorítkozik. A kvalitatív érzelmek pszichológiája című, Sárospatakon 1897-ben megjelent munkája annak idején szinte egyedülálló tudományos pszichológiai munka volt irodalmunkban. Ezt követő munkái: Művészet és erkölcs. Bp. 1903. — Lélektan. 1909. — Morálpedagógiai problémák. 1913. szintén figyelemreméltó alkotások. Ezeken kívül több irodalomtörténeti munkával is gazdagította a magyar tudományt. 1907 óta mint egyetemi magántanár hosszú éveken át tartott egyetemi előadásokat a pszichológia köréből. Emlékét mindenkor kegyelettel fogjuk őrizni.

Másik nagy veszteségünk *Quint József* tagtársunk halála, kit ez év április 26-án, élete delén, munkabírása tetőpontján ragadott el a halál. Quint nem tartozott ugyan a szakfilozófusok közé, hanem egyik rokonterületen, a pedagógia terén működött páratlan energiával, jeles tehetséggel és ambícióval. Fáradhatatlan munkás életének kettétörése az egész magyar kultúrának egyik nagy vesztesége.

Beszámoltunk egy évi működésünkről. Társaságunk tisztikara igyekezett a tudományos társulatokra nézve oly nehéz mai viszonyok között is a Társaság működését minél magasabb színvonalon fenntartani és így a beléhelyezett bizalomnak megfelelni. Ennek alapján kérjük a Tisztelt Közgyűléstől jelentésünk szíves tudomásulvételét és a tisztikar részére a felmentés megadását.

Egyben kérjük igen tisztelt Tagtársainktól Társaságunk további szíves támogatását, amire a mai nehéz viszonyok között Társaságunk valóban rászorul.

Somogyi József,
titkár.

KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

Der Weg der Philosophie zur Theologie.

Von W. R. SORLEY.

Professor der Moralphilosophie an der Universität Cambridge.

Der Verfasser vergleicht die Wirkungen der grossen Revolutionen der Wissenschaft: der Kopernikanischen Theorie, der Mechanik von Galileo und Descartes, der Evolutionslehre von Darwin und der neuen mathematischen Physik unserer Tage, auf die Haltung der Philosophen zur Gottesidee.

Er kommt zum Ergebnis, dass das Weltbild der mathematischen Physik unserer Tage eine viel strengere Ordnung aufweist als das Weltbild des Newton, Descartes oder des hl. Thomas. Diese Ordnung wird nicht mehr von trägen Massen der Atome getragen. Der Atom selbst hat sich als ein winziges Sonnensystem entschleiert, in welchem winzige Trabanten um ein winziges Zentrum kreisen und von einer Bahn auf die andere augenblicklich überspringen. Keine menschliche Intelligenz hätte das ungeheure System erdenken, durchführen und erhalten können, das Atom, Gestirn und Erdball aufweisen. Und Ordnung ist das Ergebnis der Intelligenz auf dem menschlichen Niveau; die grössere Ordnung der kosmischen Verhältnisse weist auf eine ihr adequate Intelligenz hin. Oder auf Zufall. Aber die neuere Erkenntnis vergrösserte die Komplexität der in Ordnung gebrachten Elemente dermassen, dass die Wahrscheinlichkeiten gegen die Entstehung der Welt aus einem zufälligen Zusammenlauf der Atome sich ausserordentlich vermehrt haben. Der Verfasser ist überzeugt, dass man heute noch mehr Grund hat, als vor dreihundert Jahren, mit Francis Bacon die Annahme abzulehnen, dass „dieser universale Bau ohne Geist ist“.

Logik und Metaphysik.

Von ÁKOS v. PAULER.

Im Betreff des Verhältnisses dieser Wissenschaften sind drei Theorien möglich: die eine behauptet ihre Identität (Hegel); der moderne Irrationalismus meint, dass sie keinen Berührungspunkt haben; Leibniz lehrt ihren Pa-

parallelismus. Der Verfasser weist nach, dass beide erstere Theorien einen Widerspruch enthalten und so kann nur der Standpunkt Leibniz' angenommen werden. So ist nur eine menschliche, relative Irrationalität hinsichtlich der Tatsachenwahrheiten (*vérités de raison*) möglich; aus dem Gesichtspunkte eines absoluten Geistes sind jede Wahrheit und jedes Sein vollkommen rational. Die Prinzipien und die Gesetze der Logik sind also zugleich die Prinzipien und die Gesetze des Seins.

Eine ethische Untersuchung der Innigkeit.

Von L. NOSZLOPI.

Wir unterscheiden die ethischen Werte der handelnden Person von denselben des *Gegenstandes* der Handlung. Die ersteren bilden das Reich der subjektiven Güte, m. a. W. der Personenwerte, hauptsächlich der Tugendwerte. Nur *beide* Wertmodalitäten: Personenwerte und Werte des Willensgegenstandes *zusammen* machen die wirkliche Moralität aus. Die Güte des Willensgegenstandes ist für die Konstituierung des guten Willens nicht hinreichend; es ist noch erforderlich, daß der Wille das Gute *unbedingt, standhaft und aus edler Gesinnung* (aus Liebe, oder aus Achtung, Barmherzigkeit, usw.) wolle. Wenn irgendein ethischer Gegenstand, z. B. die Gemeinschaft, das Recht, ein Opfer von uns fordert, warum wir dann dieses Opfer bringen sollen? Es ist offenbar, daß *auch* für diese Ideen selbst, für die Gemeinschaft, das Recht, usw. Letzten Endes aber nicht bloß für diese Ideen, sondern in erster Reihe darum, daß der ethische Wert in uns, in den Subjekten Raum gewinne. Der ethische Wert beansprucht eine Sichdurchsetzung in den, einen Besitz von den Subjekten.

Die Personenwerte befinden sich ursprünglich und *untrennbar* in den psychischen Eigenschaften der sittl. Person, als deren Wesensqualitäten. Das Sittliche ist kein Anstrich, keine äußerliche Farbe an der Struktur der Seele, sondern dringt das Innerste und Geheimste durch. Wert und Psyche sind hier ineinander, in wechselseitiger Durchdringung, sie bilden eine Einheit. Diese Einheit ist, was man als *innig* benennen soll.

Die Moralität ist Kraft *und* Opfer. Durch sittl. Stärke (durch Tugenden wie Standhaftigkeit, Mut, Enthaltung, usw.) aber nimmt die Psyche den Wert in seinen Besitz, indem sie von ihm durchdrungen wird, an ihm „teilnimmt“. Auch der Wert nimmt wieder die Psyche in Besitz, indem die moralische Seele sich dem Werte *opfert*, seiner selbst dem Werte zuliebe entsagt, sich demselben zur Verfügung stellt (durch Gehorsam, Selbstverleugnung, demütige Hingebung). Zwischen der ethischen Psyche und dem Werte besteht also eine *Liebe*: ein gegenseitiges, inniges Besitzverhältnis, eine innige Vereinigung. — Es besteht eine Besprechung, Naturverwandschaft zwischen der Person und dem Werte. Die Psyche findet ein *Gefallen* an

dem Werte, in ihrer Tiefe lebt ein *platonisches* Verlangen und Streben (*Eros*) nach ihm, sie ruht und fühlt eine Freude an dessen Besitze. Der ethische Wert bedeutet die psychische Kraftzunahme und Entfaltung der Persönlichkeit (*Eudaimonia*), die Unsittlichkeit die Verwüstung. Die Tugend ist mehr, als Übung und Gewöhnung: sie ist die Geburt eines neuen Menschen und der Tod des alten. Das zentrale Wesen der Moralität ist die Liebe: ein seelisches Ergreifen und Im-Besitz-Halten des Wertes, eine Ähnlichkeit, Vereinigung, ein Zusammenschmelzen mit ihm, eine Selbstergänzung und dadurch Seligkeit, entsagende Hingebung und Selbstaufopferung, Willensunterwerfung und das unbedingte Wollen des Wertes. Das *Wesen der Innigkeit* bildet jenes Moment der Liebe in welchem die Seele in gew. Sinne aus sich heraustritt und im Gegenstande ihrer Liebe lebt sich vertieft, zugleich aber denselben in ihre eigene Tiefe hineinzieht.

Csekklapot mellékelünk!

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj be-
küldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi 4 pengő. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postaltalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepitendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg. A kéziratokat *legkésőbb* november közepéig kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtktár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés a Társaság titkárához, Somogyi József egyetemi m. tanár, III. Bécsi-út 88, III. emelet 112. címre intézendők. **Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjük azt titkárunktól.

A szerkesztő kéri azon szerzőket, kiknek cikkeit számainkban közöljük, hogy a visszaküldött korrektúrával *egyidőben* küldjék el cikkeik német, francia vagy angol *kivonatát*. A nyomdát ezzel késedelemről és zavarokról mentjük meg.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál (Budapest VIII, Múzeum-körút 6.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. Moór Gyula: *A LOGIKUM A JOGBAN*..... 2-50 P
2. szám. Várkonyi Hildebrand: *A LÉLEKTAN MAI ÁLLÁSA* 1-80 P
3. szám. Nagy József: *A FEJLŐDÉSESZMÉJE* 2-50 P

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei a **Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII, Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. — Ugyanitt rendelhetők meg folyóiratunk egyes számai.

I. kötet. **Leibniz**. Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából Ára **3** pengő.

II. kötet. **Bognár Cecil**: *Okság és törvénytörés a fizikában* Ára **3** pengő.

IV. kötet. **Aristoteles**: *Politika*. Ford. **Szabó Miklós**. 1924. Ára **4-50** pengő.

V. kötet. **Ottlik László**: *A társadalomtudomány filozófiája*. 1926. Ára **6-40** pengő.

Régebbi évfolyamok is kaphatók: I. évf. 7 P. II. évf. 7 P. III. évf. 6 P. IV. évf. 5 P. V. évf. 4 P. VI. évf. elfogyott VII. évf. 4 P. VIII. évf. 4 P. IX. évf. csonka (csak a 4—6. sz.) 2 P. X. évf. 4 P. XI. évf. elfogyott. XII. évf. 4 P. XIII. XIV. évf. 6 P. Egyes füzetek is kaphatók a KIR. MAGY. EGYETEMI NYOMDÁNÁL.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

AZ ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.

ÁRA FÜZVE 6 PENGŐ.



MOST JELENT MEG:

KORNIS GYULA

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.

ÁRA FÜZVE 32 PENGŐ.

BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1929. — (Dr. Czákó Elemér.)

01274
XV. KÖTET

1929.

5—6. FÜZET

1977. NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1929.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6

TARTALOM.

Értekezések.

<i>vitéz Moór Gyula:</i> Metafizika és jogbölcselet ...	193
<i>Dr. Techert Margit:</i> Mi az újplatonizmus?	211
<i>Somogyi József:</i> Az intuició	224
<i>Dr. Jordán Károly:</i> Véletlen, valószínűség és természeti törvény	245
<i>Dékány István:</i> Etika, szociológia, társadalomfilozófia	273

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Scheler Miksa munkásságáról (Noszlopi L.)	305
---	-----

Ismertetések, bírálatok.

<i>Concha Győző:</i> Hatvan év tudományos mozgalmi között (Dékány I.). — <i>A. Baumgarten:</i> Rechtsphilosophie (Moór Gy.). — <i>Spranger E.</i> Az ifjúkor lélektana. — <i>M. Buday Julia:</i> A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1901–25. (Gáspár I.). — Az újplatonizmus külföldi irodalma II. — <i>Koch Fr.</i> Schillers philosophische Schriften u. Plotin. — <i>A Koyré:</i> L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselm. — <i>Bréhier E.</i> Plotin Ennéades. — <i>Koch Fr.</i> Goethe u. Plotin. (Techert M.). — <i>A. Kolnai:</i> Der ethische Wert und die Wirklichkeit (Noszlopi)	316—23
--	--------

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>J. von Moór:</i> Metaphysik und Rechtsphilosophie	324
<i>Dr. Margarete Techert:</i> Was ist der Neuplatonismus?	324
<i>Jos. Somogyi:</i> Die Intuition	326
<i>Ch. Jordan:</i> Le Hasard et les Lois de la Nature	327
<i>Stephan Dékány:</i> Ethik, Soziologie, Sozialphilosophie I.	328

.....

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*
Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő:
Dékány István. Titkár: *Somogyi József*. Másodtitkár: *Ottlik László*.
Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

METAFIZIKA ÉS JOGBÖLCSELET.

Írta: vitéz MOÓR GYULA.

I.

A jogtudományokkal való foglalkozás szükségképen elvezet olyan kérdésekhez, amelyek pusztán jogi ismeretek segítségével meg nem oldhatók: mint minden szaktudomány, úgy a jogtudomány is olyan *előfeltevésekre* (pre-szuppozíciókra) épít, amelyek nélkül meg nem állhat, de amelyeknek a megoldása — éppen ezért — túlhaladja illetékességi körét. A jogtudományok ezen előfeltevéseinek a vizsgálata és megoldása a *jogfilozófia* feladata. A jogfilozófia eszerint a jogtudományok területéről indul ki, — mert nem szabad szem elől tévesztenie, hogy csupán a *jogtudomány* talajából kinőtt, de ott megoldást nem találó problémák megoldása a hivatása, hogy tehát csupán a jogtudomány szempontjából jelentős problémákkal foglalkozhatik, — és erről a kiindulási pontról jut el a filozófia birodalmába, — mert ha a jogfilozófia a jogtudományok *előfeltevéseinek* a vizsgálata, akkor szükségképen a filozófiához kell elvezetnie, amely egész tudásunk, minden tudomány végső előfeltevéseinek tervszerű vizsgálata.

Nézhetjük azonban a dolgot másik oldaláról is. Mondhatjuk, hogy a jogfilozófia filozófiai szempontokat alkalmaz a jog vizsgálatára. A jogfilozófia eszerint a filozófia területéről indulna ki, hogy azután a jogtudományok tárgyát, a jogot vizsgálván maga is jogtudománnyá váljék. E szerint a felfogás szerint is, — amely tulajdonképen az előbbivel teljesen azonos eredményre vezet, — kétségtelen azonban, hogy a jogfilozófia nem vizsgálhatja bármiféle filozófiai szempontból a jogot, hanem hogy csak olyan filozófiai szempontokat alkalmazhat rája, amelyeknek a befogadására a jog világának a területe alkalmas. Minthogy a jogtudomány is ismereteket óhajt nyújtani, kétségtelenül alkalmas lesz ismeretelméleti szempontok befogadására, minthogy tervszerű, rendszeres ismeretekről van a jogtudományban is szó, nem lesznek idegenek előtte az alkalmazott logika, a módszertan problémái; minthogy a

jog maga gondolatoknak összefüggő értelmes rendszere, — maga is vizsgálható a logika szempontjából; minthogy az emberi cselekvések rendjét szabályozza, nyilvánvalóan összefügg az etikával; minthogy pedig a jog szabályai a valóságban is érvényesülő olyan szabályok, amelyek az emberi akaratok médiumán keresztül jutnak a megvalósulás útjára, kétségkívül alkalmazhat a jogbölcselet pszichológiai szempontokat is a jog világának a vizsgálatára. A jogtudomány mivoltának és módszerének, valamint a jog mibenlétének a tisztázásához szükséges filozófiai szempontokon kívül, nézetünk szerint, különösen két filozófiai szempont az, mellyel a jogbölcselet a jog birodalmát bevilágítja: egyrészt a változás, az okozatos fejlődés gondolata, másrészt az érték, a helyesség szempontja. A jogszabályok tartalmának szakadatlan változása e változás mibenlétének és okainak kutatására kell, hogy indítson, másrészt pedig szükségképen fel kell vetődnie annak a kérdésnek is, hogy vajjon a változó jogtartalomban nem jutnak-e időtlen értékeszmék kifejezésre, illetőleg, hogy van-e, és ha igen, milyen viszonyban van a jog a legmagasabb emberi értékekkel, helyes-e a jog és mit jelent a jog helyessége?¹ Az előbbi kérdéssel a jogfilozófia keretén belül a jogszociológia, az utóbbival pedig a jogi értéktan foglalkozik.

Az elmondottakból világosan kitűnik a jogbölcselet jelentősége mind a jogtudományok, mind az általános filozófia szempontjából. A jogbölcselet az összekötő kapocs a kettő között: filozófiai szempontokat visz bele a jog szemléletébe, felfedi a jogtudomány területén rejtőző előfeltevések filozófiai problémáit s beleilleszti ekként az összekötő szálak kifejtésével a jogtudományt a filozófia világfelfogásának egészébe.

A jogbölcselet és az általános filozófia szoros összefüggése folytán kétségtelen, hogy a különböző nagy filozófiai felfogások egymásra csapódó hullámverésének hatása ott fog gyűrűzni a jogbölcselet tükrén is. Kétségtelen az is, hogy azokon az összekötő csatornákon át, amelyek a filozófiából a jogfilozófiába vezetnek, a filozófia legvégső kérdéseiben vallott felfogások hullámai, amelyek a bölcselet óperenciás tengerének túljáról, a metafizika homálybavesző partjairól indulnak el, ugyancsak eljuthatnak

¹ A jog változásának problémáját tárgyalja folyóiratunk 1924. évi 1—3. füzetében (1—12. l.) „A jogi normák változásának problémája” c. értekezésem.

a gyakorlatias és józan jogtudományok délibábtól mentes térségeire is.

Kétségtelennek látszik azonban előttünk az elmondottak alapján az is, hogy a filozófia üdítő vizéből csupán annyit szabad a jogbölcselet csatornáin át a jogtudomány ültetvényes kertjébe bevezetni, amennyi az abban gyökeröző filozófiai előfeltevések megoldására szükséges. Őrizkedni kell tehát attól, hogy oda nem tartozó filozófiai elmélkedések áradatával borítsuk el a jogfilozófia és a jogtudomány mezejét, mert ezáltal indokolatlanul megszükitenők azt a területet, amely jogtudományi problémák művelésére van szánva. E tekintetben a „superflua nocent” elvét kell vallanunk. A jog világával összefüggésbe nem, vagy csak nehezen hozható filozófiai problémák behatolása és túltengése ellen a jogbölcseletben védőgátakról és zsilipekről is kell gondoskodni.

II.

Napjaink filozófiájának egyik jellemző vonása a metafizikai spekuláció újjáébredése és megerősödése. A vallásos árnyalatú filozófia mellett e tekintetben korunk nagy francia bölcselelőjének, *Henri Bergsonnak* intuitív filozófiájára utalunk. A metafizikával szemben olyan kevésbé barátságos nagy német filozófus, *Heinrich Rickert*, aki a mai metafizikát röviden „moderne Epigonen-Metaphysik”-nek nevezi, maga is kénytelen a „metafizikai szükségletnek” napjainkban észlelhető előtérbe nyomulását megállapítani.²

Az általános filozófiai áramlatoknak a jogfilozófia tükrében való előbb említett továbbgyűrűzését bizonyítja, hogy korunk jogbölcseletében is egyre erősebben tör fel az az irány, amely a jogfilozófiát a metafizikára akarja felépíteni. Erőtéljes hangot adott ennek a felfogásnak már *Erich Kaufmann: „Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie”* című munkájában, amelyben szenvedélyesen kiemel az újkanti jogbölcselet állítólagos terméketlen és sivár, üres formalizmusa ellen és egy étellel és tartalommal teli, az irracionális abszolutumba, az örökkévalóba fogódzó metafizikai jogbölcselet után kiált, anélkül azonban, hogy maga egy ilyen jogbölcseletnek az alapját megvetni megkísérelte volna.³ A „metafizikai szükségletnek” ezen új

² Heinrich Rickert: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen, 1921. 140. l., 308. l. 1. jegyz.

³ Erich Kaufmann: *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*. Tübingen, 1921. 100–101. ll.

jogbölcseletet követelő hangja azonban mégsem maradt kiáltó szó a pusztában. A német idealizmus hatalmas metafizikai rendszereire visszanyúlva, metafizikai alapokra építi fel jogbölcseleti rendszerét „*Philosophie des Rechts*“ című terjedelmes munkájában az egykor újkantiánus *Julius Binder*.⁴ A sokban empirisztikus színezetű modern metafizika alapján állva, *Henri Bergson*, *William James*, *Hans Driesch* hatása alatt pedig *Arthur Baumgarten* próbálja meg a maga metafizikai felfogását megalapozni s azon jogfilozófiáját felépíteni „*Rechtsphilosophie*“ címen a jelenleg megjelenés alatt álló nagy „*Handbuch der Philosophie*“ részeként publikált munkájában,⁵ miután ezen munkája összes lényeges gondolatait előzőleg már kifejtette „*Neueste Richtungen der allgemeinen Philosophie und die Zukunftsaussichten der Rechtsphilosophie*“ című tanulmányában.⁶

Nem lehet feladatunk felvetni azt a kérdést, hogy vajjon a filozófiai belátás öregbedése szempontjából örvendetes jelenség-e napjaink metafizikai szükségletének a megerősödése? Még kevésbbé óhajtanók vita tárgyává tenni azt, hogy van-e egyáltalában a metafizikának, mint tudománynak létjogosultsága; nem kutatjuk azt sem, hogy vajjon csupán „az emberi ész határaitól szóló tudománynak“ kell-e a metafizikát tekintenünk, amint azt *Kant* már a „*Träume eines Geistersehers*“ című művében állítja,⁷ avagy hogy a természetfelettinek olyan megismerését kell-e a metafizika feladatának tekintenünk, amelyre sem a tapasztalat, sem az értelem segítségével el nem juthatunk, hanem amelyet a kinyilatkoztatás, az ihlet pillanata, az úgy-

⁴ Julius Binder: *Philosophie des Rechts*. Berlin, 1925. (XLII. + 1063. ll.) E munka végső alapgondolatainak élelméjű bírálatát adja a szegedi egyetem kitűnő jogfilozófusa, *Horváth Barna*: „*Die Grundlagen der ‚Universalistischen Metaphysik‘ in der Rechtsphilosophie Julius Binders*“ című értekezésében. (Zeitschrift für öffentliches Recht. Bd. VI. H. 1. 1926, 107—127. ll.)

⁵ Arthur Baumgarten: *Rechtsphilosophie*. München und Berlin, 1929. 90. old. (Handbuch der Philosophie, herausgegeben von A. Baeumler u. M. Schröter. Abt. IV.)

⁶ Az *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* c. folyóirat XVI. (1922—23.) évfolyamában (237—320. ll.).

⁷ Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. 1766. II. Teil, 2. Hpst.; Akad. kiadás, Werke II. 368. l.: „Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“.

nevezett intellektuális szemlélet, vagy az intuiciónális tárhat csak fel előttünk.

Szükségesnek látszik azonban, hogy két megállapítást leszögezzünk. Először, hogy a metafizika, amennyiben nem a vallás pozitív kinyilatkoztatásait veszi alapul, az úgynevezett intellektuális szemléletre, vagy az intuiciónálisra való hivatkozással egészen önkényes és hipotetikus értékű állításokra vezethet. Másodszor, hogy ha nem is nyúlnék át a metafizika a hit jogos birodalmába, mindenesetre az emberi tudás legszélső határterületén fekszik, a filozófia legvégső problémáit tárgyalja.

Ezzel szemben a jog az ember földi élete ügyes-bajos dolgainak, a társadalmi együttélés nagyon is gyakorlati kérdéseinek a szabályozója. A jogfilozófia pedig mégis csak a jog világának a problémáival foglalkozik. Nem hallgathatjuk el tehát azt az aggodalmunkat, hogy az a jogfilozófia, amely a filozófia legvégső metafizikai határkérdéseire kalandozik el, úgy jár, mint Madách Ádámja az Űrben, midőn „a csillagok megette elmaradtak”. Ezzel a jogbölcselettel szemben is fel kell tehát vetni a kérdést: „Örjögő röptünk, mondd, hová vezet?”; ezt a jogfilozófiát is figyelmeztetni kell, hogy „térjen a Földre vissza”; fel kell hívni ennek a jogfilozófiának a figyelmét arra, hogy nem szabad elveszítenie szeme elől azt a tárgyat, amelynek vizsgálatára hivatva van, a jogot.

Ha a metafizikai áramlatoknak korunk filozófiai gondolkodásában észlelhető megerősödését nem akartuk e jelenség örvendetes vagy nem örvendetes volta szempontjából vita tárgyává tenni, s ha készséggel elismerjük, hogy nem egy üdvös hatása is mutatkozhatik e jelenségnek az általános filozófiában, másrészt határozottan tiltakozni óhajtanánk az ellen, hogy a jogfilozófia mezejét metafizikai elmélkedésekkel árásszák el. Ha igaz is az, hogy a filozófiai problémák szálainak folytonos és egyre messzebb vezető összefüggése folytán, sokszoros közvetítéssel, a jogbölcselet problémái is távoli kapcsolatba hozhatók a metafizika kérdéseivel, mégis kétségtelennek véljük, hogy a jogfilozófia sehol sem támaszkodik és nem is támaszkodhatik közvetlenül a metafizikára. A metafizikai jogbölcseletnek nincsen jogosultsága.

III.

Mielőtt ezt a véleményünket bővebben megalapoznánk, legyen szabad röviden említést tennünk arról a jelen folyóiratban megjelent szellemes kísérletről, amely a jog „esoterikus metafizikájának” a megrajzolására irányul. Ru-

ber József: „Jogtudomány és világnézet“ című, nagy erudícióval megírt tanulmányában⁸ *Binding*nek abból a gondolatából indulva ki, hogy a jognak megvan a maga évezredek óta változatlan esoterikus pszichológiája,⁹ annak a bizonyítására törekszik, hogy „a jognak van egy, a saját gondolatkörét teljesen kitöltő, de azon túl nem menő, körének elhatárolása tekintetében különösen óvatos és tartózkodó, de feleleteiben éppoly intranzigens határozottságú esoterikus metafizikája“ is.¹⁰ Bölcs mérséklettel megjegyzi ugyan, hogy ennek a „jogi világnézetnek“ nincsen igénye arra, hogy mint világnézet, okvetlenül helyesnek ismertessék el; „a jog hatalmi szóval nem igazolhat semmiféle világnézetet“. A jog „világnézetének“ a helyessége vagy helytelensége is csupán az általános filozófia fórumán dőlhet el. Minthogy azonban szerzőnk szerint „a jog rendszerének összhangzatos kiépítése csak ilyen világnézeti alapon lehetséges“, abban az esetben, ha az általános filozófia a „jogi világnézet“ helytelenségét mutatná ki, a jog maga is elvesztené létjogosultságát, s „mint az emberi kultúra *caput mortuum*, kénytelen (volna) az emberiség életrendjében betöltött helyét más principiumon, mondjuk egy anarchikus-konvencionális, vagy a másik végleten egy önkényes, militarisztikus-diktatórius elven alapuló normarendszernek átengedni, amelyek ily világnézeti előfeltévéseket talán nem kívánnak“.¹¹

Amint az előbbi ismertetésből világosan kivehető, Ruber József nem egy távoli metafizika tanításaival akarná a jogfilozófiát elárasztani, hanem törekvése ellenkezőleg oda irányul, hogy a jog saját metafizikáját rajzolja meg, a tételes jog alapján, a jog parancsaiból kiolvasható felfogásokból akar egy metafizikai rendszert megkonstruálni. A metafizikai jogfilozófia ellen tett előbbi ellenvetésünk tehát reája nem vonatkozhatik; ő nem is metafizikai jogböleseletet, hanem jurisztikus metafizikát óhajt, s kétségkívül nem vádolható azzal, hogy a jog világát elvesztené a szeméi elől.

Ami most már azt a kérdést illeti, hogy vajjon valóban megvan-e a jognak a maga „esoterikus metafizikája“, amely mégis csak szorosabb kapcsolatot létesítene a jogtudomány és a metafizika között, errenézve legyen szabad

⁸ Athenaeum, 1925. 1–3. füz., 1–19. II.

⁹ Binding: *Die Normen und ihre Ubertretung*. II. 1–15. II.

¹⁰ I. m. 15. I.

¹¹ I. m. 18–19. II.

— minden részletet elmellőzve — csupán a következők megállapítására szorítkozunk.

Az kétségtelen, hogy a jog parancsaiban a jogalkotó kifejezésre juttathatja a maga világfelfogását, különösen pedig a maga erkölcsi felfogását. Előfordulhat az is, hogy valamely törvénykönyvbe annak megalkotója beleszó filozófiai tantételeket és metafizikai megállapításokat is. Az ilyenfajtajú „törvénytartalom“ azonban soha élő joggá nem válhat; a jog ugyanis cselekvési szabály (norma agendi), amelynek reális emberi cselekedetekben megvalósulnia, végrehajtásra találnia kell; a jog nem igazságokat, hanem parancsokat tartalmaz, nem tanít, hanem szabályoz. A jogról nem is mondhatjuk azt, hogy igaz, vagy nem igaz, hanem csak azt, hogy helyes, vagy nem helyes. Amennyire lehetséges az, hogy a jog *tartalmában* erkölcsi normák jussanak kifejezésre, annyira lehetetlen az, hogy metafizikai tanítások alkothassák az élő jog tartalmát. Azokból a parancsokból, amelyeket a jog az emberekhez intéz, igen sokszor következtethetünk ugyan azokra a szakismeretekre, azokra a filozófiai felfogásokra sőt esetleg azokra a metafizikai meggyőződésekre is, amelyekkel a jogalkotó rendelkezett s amelyek megmagyarázzák, hogy miért éppen olyan jogi parancsokat bocsátott ki, mint amilyeneket kibocsátott, azonban a jogalkotónak ezek a parancsaiból „kikövetkeztethető“ tudományos nézetei nem bírnak a jogban más jelentőséggel, mint amellyel a szokásos törvény-indokolások. S ha kiderülne, hogy a jogalkotónak ezek a tudományos s esetleg metafizikai nézetei tévesek, ez az általa kibocsátott parancsok érvényességét egyáltalában nem érintené s legfeljebb azt bizonyítaná, hogy ezek a parancsok helytelenek, mert a dolgok téves megítélése alapján keletkeztek s így nem megfelelő szabályozást tartalmaznak. Ez azonban nem metafizikai kérdés, hanem a jogi tartalom erkölcsi helyességének a kérdése.

Ruber József azonban minden valószínűség szerint nem a jog tartalmából kiolvasható metafizikai felfogásokra gondol, amidőn a jog világnézeti „előfeltevéseiről“ beszél, hanem nyilvánvalóan olyan előfeltételekre, amelyek egyáltalában a jognak fennállhatásához vagy erkölcsi indokoltságához szükségesek.

Ami a jog fennállhatásának, létezetésének kérdését illeti, ez a probléma, nézetem szerint, nem metafizikai, hanem pszichológiai probléma, amely abban a kérdésben foglalható össze, hogy lehetséges-e az emberek magatartá-

sát kényszerszabályozással, — aminek a jogot szerzőnk is tekinti, — irányítani? Annak, hogy bármiféle jogi rend fennállhasson és érvényesülhessen, természetesen előfeltétele, hogy értelmes emberekhez szóljon, akik értelmes parancsait felfogni képesek, követni tudják és akarják. Madarakhoz vagy kövekhez a jog hiába szólna. Ez azonban a tapasztalatban adott emberi tulajdonságok lélektani kérdése és semmi köze sincs a metafizikához.¹²

Ami pedig a jog fennállásának az erkölcsi jogosultságát illeti, ez a kérdés — éppen úgy, mint a jogi tartalom helyességének a problémája, — az erkölcsi értékelés kérdése. Nem metafizikai teóriákra, hanem pozitív erkölcsi felfogásra van szükségünk, hogy ezeket a kérdéseket eldönthessük. Megjegyezzük, hogy mégha a most szóbanforgó kérdésben az anarchizmusnak volna igaza, — (aminek pedig nézetünk szerint éppen az ellenkezője áll) — ez csupán azt jelentené, hogy a jogrend fennállása erkölcsileg helytelen, de nem azt, hogy a jog tényleg át fogja helyét adni az emberiség életrendjében valamely másfajta normarendszernek.

Bármennyire elismeréssel kell is adoznunk Ruber Józsefnek azért, hogy a „jog esoterikus metafizikájának” gondolatát felvetette, a felvetett probléma megoldásánál nem lehetünk vele egy véleményen. A jog tartalmában metafizikai elvek nem igen juthatnak kifejezésre s amennyiben mégis nyomot hagyna a jog előírásain a jogalkotónak metafizikai felfogása, ez csupán a jogi tartalom erkölcsi helyességének kérdését érintené. A jogi szabályozás létezésének az indokoltsága ugyancsak az erkölcsi értékelés kérdése. A jog tényleges létezése és érvényesülése pedig pszichológiai probléma.

A „*jogi metafizika*” megalapítására irányuló ezen érdekes és gondolatokat ébresztő kísérlet ismertetése után térjünk vissza a *metafizikai jogbölcselet* problémájához.

¹² Erre a kérdésre, valamint erkölcsi gyökerekre nyúlik vissza a személy és dolog *jogi* megkülönböztetése is, amelyet Ruber, mint a személy és dolog „metafizikai dualizmusát”, a jogi metafizika egyik alkotóelemének tekint. — Ugyancsak erre vezet vissza a „pszichofizikai kauzalitás, az influxus physicus” kérdése is. — Az „ismeretelméleti realizmus” nézetem szerint nem szükségszerű eleme a jogi világnézetnek; a jog egyszerűen felveszi a tapasztalati világ létezését, aminek az objektív fennállását az ismeretelméleti idealizmus sem vonja kétségbe, és azután egyszerűen nem törődik ennek a világnak és megismerhetőségének a megmagyarázásával. — A jogi metafizika szerzőnk szerinti, többi alapelvei pedig nézetünk szerint a jognak az erkölcsi felfogással való összefüggésére — és nem közvetlenül a metafizikára — vezethetők vissza.

IV.

A jogfilozófia középhelyet foglal el a *jogtudományok* (különösen a tételes jogtudomány, jogtörténelem, jogpolitika) s másrésről az *általános filozófia* között. Amilyen könnyűnek látszik elhatárolása a jogtudományoktól, olyan bizonytalanok azonban határvonalai a filozófia felé.

Észlelhetők ugyan a jogfilozófiában olyan irányok is, amelyek a jogbölcselet és a többi jogtudományok határait elmosni akarják. Utalhatunk e tekintetben különösen az úgynevezett *általános jogtani* irányra, amely bizonyos általánosabb elterjedtségnek örvendő tételesjogi intézményeknek a kifejtését is a jogbölcselet feladatai közé sorozza. Utalhatunk továbbá arra a felfogásra is, amely bizonyos fontosabb tételesjogi berendezéseknek a helyességét vagy helytelenségét ugyancsak a jogfilozófia által óhajtaná eldöntetni s ekképen éppen úgy a *jogpolitika* terére csábítaná a jogfilozófiát, amiként az előbb említett általános jogtani irány a tételes jogtudomány körébe tartozó feladatnak a megoldását, általános tételes jogi fogalmak kifejtését hárítaná reá. Ezekkel a nézetünk szerint helytelen irányokkal szemben azonban kétségtelenül annak a felfogásnak kell igazat adnunk, amely szerint a jogfilozófia csupán azzal foglalkozik, ami a jogban állandó, nem pedig azzal, ami, ha általánosabb elterjedtségnek örvend is, de mégis változó. Foglalkozik a jogbölcselet a jogi változás mivoltával is, mert hiszen a változás is állandó a jogban, de nem foglalkozik azzal, ami változik benne, a változó jogi tartalommal. Mert ha ezt a változó tartalmat vizsgálná, vagy jogtörténetté, vagy jogpolitikává, vagy tételes jogtudománnyá válna.

Előbbi megállapításunk alapján élesen elhatárolhatjuk a jogfilozófiát a többi jogtudománytól, amelyeket — *Somló Bódog* nyomán — *jogtartalmi jogtudományoknak* is nevezhetünk.¹³ Hogy van-e s ha igen, milyen jogorvoslatnak van helye valamely magyar bíróság ítélete ellen mai jogunk szerint, e tételesjogi kérdést senki sem fogja jogbölcseleti kérdésnek tekinteni; azt a jogtörténeti kérdést, hogy milyen okok vezettek az esküdthíráskodás kifejlődésére, vagy azt a jogpolitikai kérdést, hogy helyes volna-e nálunk jelenleg az általános egyenlő és titkos választójog behozatala, senki sem fogja jogfilozófiai problémák gyanánt kezelhetni az elmondottak alapján.

¹³ Somló, *Juristische Grundlehre*, 2. kiad., Leipzig, 1927, 2. §.

Sokkal nehezebb a jogbölcseletnek az általános filozófiától való elhatárolása. Azok a fentebb említett törekvések, amelyek a jogfilozófiát közvetlenül a metafizikára akarják alapítani, beszédes bizonyítékai annak, hogy milyen távoli filozófiai problémák bevonását is lehetségesnek tartják a jogbölcseletbe ennek a tudományszaknak egyes képviselői. És kétségtelen az is, hogy a megállás az előzmények felé haladva mindig nehezebb, mint a konzekvenciák levonásának a folyamatában. A jogfilozófia a jogtudományok előfeltevéseit vizsgálja, ebben az értelemben tehát a jogtudományok tudományos megalapozását nyújtja. A jogfilozófia maga, viszont, mint alapra, a filozófiára támaszkodik: a jogbölcselet kérdései bizonyos filozófiai problémákra vezetnek, ezek viszont távolabbi filozófiai megállapításokra és így tovább, egészen a végső bölcseleti kiindulási pontokig. A felfeléépítésben könnyű megállani, de hol álljunk meg a megalapozásban?

Bármennyire kétségtelen is azonban, hogy a jogbölcselet problémái végső sorban a legvégső filozófiai kérdésekkel is összefüggenek, nézetünk szerint a jogfilozófia mégsem hatolhat el ezen összefüggések követésében egészen a legvégső filozófiai kérdésekig. Meg kell elégednie azzal, hogy figyelembe veszi a filozófiának azokat a területeit, amelyek a jog világával *közvetlenül* kapcsolatba hozhatók, hogy figyelembe veszi azokat a filozófiai problémákat, amelyekre a maga jogbölcseleti problémáinak a megoldásánál támaszkodni kénytelen. Ezeknek a jogbölcselettel érintkező filozófiai problémáknak *további* bölcseleti megalapozásával foglalkozni azonban kétségkívül nem tartozhatik már a jogbölcselet feladatai közé. Amint tehát nem tudjuk elképzelni annak a szükségességét, hogy a jogfilozófia esztétikai megállapításokra támaszkodjék, éppúgy kétségbe kell vonnunk annak a törekvésnek a jogosultságát is, amely *metafizikai* alapon óhajtana a jogfilozófiát felépíteni.

A jog, mint az emberi kultúrának, a történetnek és a társadalomnak a jelensége, egyaránt foglal magában mind a pszicho-fizikai realitás körébe, mind az értékek világába tartozó alkotóelemeket. A jogfilozófia azonkívül kétségtelenül mind az okozatos fejlődés, mind a helyesség szempontjából vizsgálat tárgyává teheti a jogot. Az érték és valóság, helyesség és kauzalitás közötti filozófiai különbségtétel tehát kétségkívül közelről érdekli a jogfilozófiát. Nem érdekli azonban már az a metafizikai kérdés, hogy

fel kell-e vennünk egy olyan metafizikai realitást, amelyben az érték és valóság különbsége elenyészik.¹⁴

A jog, mint emberi cselekvéseket szabályozó és az emberi cselekvések pszicho-fizikai realitásában megvalósuló rend, a filozófiának azokkal a területeivel hozható közvetlen összefüggésbe, amelyek az emberi cselekvések világával foglalkoznak, így különösen a *pszichológiával* és az *etikával*. A jog, mint gondolatok rendszere s a jogtudomány, mint rendszeres ismeretek egésze, kapcsolatba hozható azonkívül az ismeretelmélettel, a logikával és a módszertannal is. Az ismeretelméletnek, az etikának és a pszichológiának azon kérdései, amelyek átvezethetnek a metafizika terére, — amilyen például a test és lélek összefüggésének a pszicho-fizikai realitás fogalmában rejlő kérdése is, — azonban már nem érdeklik közvetlenül a jogtudományt.

V.

Hogy hová vezethet az, ha a jogbölcselet a metafizikából igyekszik végső irányelveit levezetni, arra a legújabb metafizikai jogbölcseletnek, a fentebb már említett *Baumgarten* jogfilozófiai felfogásának a rövid bemutatásával hozhatunk fel tanulságos példát.

Baumgarten kiindulópontja az, hogy az ellenmondás elvének logikai axiómáját nem ismeri el érvényesnek a filozófiában. A logikai axiómák uralma csak „a gondolkodás házi használatában és a pozitív szaktudományokban” állhat fenn, a filozófiának azonban éppen az ellenmondásban kell az igazságot megtalálnia, amely felfogásával Hegel nyomdokain vél haladni.¹⁵

A szaktudományokban érvényesülő tökéletlen gondolkodással szemben egy „transzcendens tökéletes gondolkodást” „posztulál” ezért a filozófia számára és ezt az intuíción találja meg. Világos, hogy szerzőnk itt Bergson hatása alatt áll, kétségtelen továbbá az is, hogy egy ilyen tökéletes intuíción birtokában a legképtelenebb állításokat is filozófiai igazságok gyanánt állíthatja oda, hiszen még a logikai ellenmondásoktól sem kell saját kiindulópontja szerint órizkiednie. Mégis meglepő, hogy ezt a filozófiai megismerést, az intuíción „lehető széleskörű empiriára” kívánná támasztani s ekként a tökéletes filozófiai gondol-

¹⁴ Rickert, i. m. 138 s. köv. ll.

¹⁵ Arthur Baumgarten, *Rechtsphilosophie*, 1929, 34. l.

kodást a szaktudományok tökéletlen gondolkodására alapítaná.¹⁶

A „transzcendens tökéletes gondolkodás“, az intuició segítségével be kell látnunk most már szerzőnk szerint azt, hogy „mi mindnyájan legmélyebb rendeltetésünk szerint boldogságunkat tűzzük ki végső célunk gyanánt“. A metafizikai belátás eredménye tehát szerzőnk szerint az *eudaimonisztikus* etikai felfogás.¹⁷

Az eudaimonizmus következetesen keresztülvéve, természetesen az *etikai szolipszizmusra* vezetne. Szerzőnk azonban, éppen azért, hogy ezt a konzekvenciát elkerülje, ismét a metafizika belátásához folyamodik. Szerinte éppúgy, mint az altruizmust, az egoizmust sem fogadhatjuk el erkölcsi alap gyanánt; s az eudaimonizmus nem is jelenti az egoizmust. „Individuális Énünk ugyanis távolról sem olyan fontos számunkra, mint ahogy azt általában gondolják.“¹⁸ Énünk nem olvad fel teljesen individualitásunkban, sőt igazi életünk centruma nem is *tudatos* Énünkben, nem individualitásunkban rejlik.¹⁹ Remélnünk kell azért szerzőnk szerint azt, hogy sikerülni fog egykoron *individualitásunk korlátait ledönteni* s egy *univerzális szellemben*, egy *transzcendens univerzális boldogságban* Énünk igazi lényegét megtalálni.²⁰

Ebben — a lélek halhatatlanságának hitét is messze túlszárnyaló — reménységben szerzőnk már a vallásos hit birodalmába látszik behatolni. Valóban meg is állapítja,

¹⁶ I. m. 35. l.: „... ihr (der Philosophie) Erkenntnisverfahren als das einer auf möglichst umfassende Empirie gestützten Intuition zu bestimmen.“ — V. ö. u. o. 36. l.: „Ebensowenig lässt sich irgendwie nachweisen, dass die Intuition ausserstande wäre, hier und da der Induktion voranzueilen und einen gesetzlichen Zusammenhang zu erfassen, der dann später jedermann per inductionem erkennbar gemacht werden könnte.“ Eszerint tehát a „tökéletes“ intuitív gondolkodás *hipotézisek* felállításában nyilatkoznék meg.

¹⁷ I. m. 40–41. ll.

¹⁸ I. m. 43. l.

¹⁹ I. m. 43. — V. ö. szerző: „Neueste Richtungen der allgemeinen Philosophie und die Zukunftsaussichten der Rechtsphilosophie“ c. értekezését, Archiv, XVI. köt., 276. l.

²⁰ V. ö. i. m. 44. és 58. ll., s az előbb idézett értekezés 266., 275., 276., 277., 278. ll., különösen pedig 280. l.: „Ist dem aber so, besteht dann nicht Hoffnung, dass auch die Person mit ihren individuellen Beschränktheiten, die ein jeder normale Mensch während seines Lebens ist, dahinschwinden mag, ohne das Ich im tiefsten Kern seines Bewusstseins zu alterieren, und dass dieses Ich sich unter ganz veränderten Bedingungen nach dem Verlust der jetzigen beschränkten individuellen Existenzen in einem unendlichen besseren Dasein als universeller Geist wiederfinde...“

hogy „a vallások túlvilági hitének több jogcíme van a filozófiai igazságra, mint azt rendesen gondolják“. „A vallásos hit, — mondja, — az emberiséget mindenkor lelke mélyéből foglalkoztatta... s elképzelhető-e ezért, hogy áthidalhatatlan szakadék tátongjon a valóság közt és azok közt az ideális követelmények közt, amelyeket olyan makacsul támaszt vele szemben az emberiségnek egy jelentékeny része?“²¹

Mindazonáltal tévednénk, ha azt hinnők, hogy szerzőnk az emberiség vallásos hitében keres támaszt a maga sajátos felfogása számára. Ellenkezőleg: tudatosan szembehelyezkedik a nagy vallások és különösen a kereszténység felfogásával.²² A vallás Istent tekintti a világ teremtetőjének és kormányzójának, a világtörténés irányítójának. *Baumgarten* szerint Isten *nincs és nem is volt*, hanem csak *lesz*, csak a jövőben fog kifejlődni, ha nem is egészen a Darwin-féle fejlődési törvények szerint, de szerzőnknek a modern vitalizmuson alapuló evolúciós felfogása értelmében. „Isten semmi egyéb számunkra, — mondja, — mint az univerzális szellem, amellyé magukat a lelkek kifejleszteni fogják, az Isten tehát maga jövőendőbeli.“²³ Szerzőnk itt a lelkeknek arra a fejlődésére gondol, amely által ledöntik az individualitás korlátait s egy univerzális szellemen és univerzális boldogságban találnak magukra. „Istentől nem jön semmi más, — mondja egy másik helyen, — mint a boldogságra való törekvés (der Zug zur Glückseligkeit), Isten az eudaimonisztikus elv legmagasabb formája.“²⁴ A világot vezérlő gondviselést „nincs okunk tudatos, mindenható és végtelenül jó szellemnek elképzelnünk“, — így tanít tovább, — „nem Isten ül a kormánynál, hanem egy világösztön (Weltentelechie), amely hatalmas ugyan, de azért reászorul a maga homályos céltörekvéseiben a tudatos emberi ész kicsi világosságának a támogatására“.²⁵ Ha majd ez az öntudatlan világösztön tudatossá fejlődött, ha a tudatalatti lelki erők, amelyek tudatos Éntünkkel, de egymással és a világösztönnel is összefüggnek, a tudat világosságába fejlődtek, akkor lesz kifejlődve az Isten. „Istenben azt a személyes lényt látjuk, — mondja szerzőnk, — amely lenni fog, ha a teljes bősége annak, ami az Öntudatlanban esiraként nyugszik, világos, tudatos

²¹ I. m. 44. 1.

²² I. m. 45. 1.

²³ I. m. 45—46. 11.

²⁴ I. m. 39. 1.

²⁵ I. m. 49. 1.

valósággá fejlődött.²⁶ Ennek a szörnyűséges metafizikának a magasságából fölényes gúnnal tekint le szerzőnk a keresztény teológia tanításaira, arra a „mondára“, amely arról szól; hogy „a világ abszolút tökéletességben kezdődik, azután az ember szabadon elkövetett örült tette által Isten rettenetes haragját vonja magára s végül Krisztus megváltó áldozata folytán ismét felvétetik Isten kegyelmébe“.²⁷

Baumgarten metafizikája nem a keresztény vallásra, hanem a *modern természettudományra* kíván támaszkodni. Ha az az univerzális szellem, amelyről beszél, némileg Hegelre emlékeztet is, mégis felfogása főként az *Eduard von Hartmann* óta nagyobb jelentőségre szert tett *öntudatlan* lelki erők pszichológiájára támaszkodik; felismerhető benne *Bergson* hatása is, aki az ösztönnek az intelligenciával szemben nagyobb szerepet tulajdonít; szerzőnk maga is hivatkozik *Freud* pszichoanalízisére, sőt okkult tudományokra is; kiemeli *Darwin* fejlődéses felfogásának az érdemét; azonban leginkább *Driesch* modern *vitalizmusát* veszi felfogásának alapjául. Amint *Driesch* biológiai felfogásának alapvető fogalma az ösztönszerű, öntudatlan célokra törő erő, az *entelecheia* fogalma, akként Baumgarten metafizikája is erre az öntudatlan ösztönszerű erőre, az entelecheia gondolatára épül fel.

Szerzőnk szerint az egész világtörténésben egy öntudatlan titokzatos erőnek a működése érezhető, a világ-folyamatban egy világszellem, egy világösztön, világentelecheia küszködik a transzcendens boldogság felé.²⁸ Az öntudatlan és tudatalatti, de azért mégis célokat követő erők azonban nemcsak a világtörténés mozgatói, hanem a saját Én-ünknek is legmélyebb, legigazibb lényegét teszik. S „az ember, aki tudatos életében az individualitás szűk korlá-

²⁶ Id. ért. 278. l.

²⁷ I. m. 46. l. — V. ö. id. ért. 278. l.: „Dagegen können wir unmöglich der christlichen Theologie beitreten, wenn sie lehrt, dass das göttliche Wesen gewissermassen aus einem Gefühl der Einsamkeit heraus den Menschen geschaffen habe, um sich in ihm zu spiegeln. Es ist unverständlich, ja recht eigentlich widersinnig, nicht nur widerspruchsvoll, dass in der Fülle des Beisehseins Gottes die Sehnsucht nach der Kreatur auftauchen sollte, und ebenso unannehmbar ist der Sündenfall der zur Kontemplation und Verherrlichung Gottes geschaffenen Wesen, die Verurteilung zur Zwangsarbeit im irdischen Dasein, die Erlösung durch die Selbstaufopferung des Gottessohnes. Neben dem persönlichen, allmächtigen, allwissenden, allgütigen Gott ist für ein simultanes Menschenschicksal keine Möglichkeit gegeben.“

²⁸ I. m. 49—50. ll. — Idézett értekezés, 275. l.

tai közé van zárva, —szerzőnk szerint, — tudatalatti és öntudatlan lelki létében az univerzálítás jellegét igényelheti²⁹ „Az az öntudatlan valami, — mondja, — amit kétségkívül mindenki a saját Én-jéhez számíthat, bizonyos univerzálítással dicsekedhetik. Ez az öntudatlan lelki erő olyan nyíltan érintkezik tudatos életünkkel, hogy Én-ünk-höz tartozónak kell tekintenünk, s olyan fesztelenül érintkezik a többi Én-ekkel, hogy az individuális különbségek eltűnnek benne.“³⁰ Az Öntudatlannak szférája „az a hely, ahol eljövendő dolgok lehetőségeinek az árnyai mozognak.“³¹ Az Öntudatlannak ezen a misztikus fogalmán alapul Baumgartennek az a reménye is, hogy sikerülni fog egykoron *individualitásunk korlátait ledönteni*, s egy univerzális szellemben, egy transzcendens univerzális boldogságban igazi lényünket megtalálni. Ehhez, szerinte, csak az szükséges, hogy ez az univerzális jellegű lelki erő az öntudatlanság alacsonyabb fokáról a tudatos személyi lét magasabb fokára fejlődjék. Az univerzális szellemnek ezzel a tudatos személyi létre való ébredésével, ami szerzőnk szerint az Isten előállásával volna egyértelmű, természetesen Énünk elvesztenié korlátolt individuális létét, de csak azért, hogy sokkal tökéletesebb alakban megtalálja magát az univerzális szellemben. Ennek az univerzális szellemnek a transzcendens univerzális boldogsága az egész világtörténet célja, és a mi rendeltetésünk is: ezen boldogságra való törekvés.

Szerzőnk egész metafizikájának a törekvése tehát az, hogy *eudaimonisztikus* felfogását, — amelyet transzcendens evolucionizmusnak, transzcendens eudaimonizmusnak vagy evolucionisztikus eudaimonizmusnak nevez, — mélyebben megalapozza.

Kérdezzük azonban, hogy szükség van-e milderre? És kérdezzük, hogy nem-e arra való csupán ez az egész szörnyűséges metafizika, hogy a meztelen eudaimonizmus szolipszisztikus konzekvenciáját elhárítsa, hogy vele szemben a felebaráti szeretet nagy elvét is — gyöngé, mesterkelt és tökéletlen módon bár —, de érvényre juttassa?

És kérdezzük, hogy megengedhető-e az, hogy éppen a jogfilozófia köpenyege alatt üzze a „természettudományi fogalmakkal operáló metafizika“³² a maga vad orgiáit?

²⁹ Id. ért. 277. l.

³⁰ Id. ért. 277. l.

³¹ Id. ért. 278. l.

³² I. m. 52. l.

Kérdezzük, hogy van-e egyetlenegy olyan jogfilozófiai probléma, amelynek a megoldását elősegítettük azzal, hogy az isteni Gondviselés helyét a világ kormányzásában átadtuk egy öntudatlan, buta³³ világöszöntnek, világentelecheiának? És vajjon melyik jogbölcseleti kérdés szempontjából szükséges az Istent az evolucionizmus, a neovitalizmus és a parapszichológia retortáiban a „jövendő dolgok lehetőségeinek az árnyai között” a távoli kódös jövő számára létrehozni?

Feltéve, hogy az *univerzális* boldogságra való törekvés elvét, — amiben mi nem tudunk egyebet, mint a felebaráti szeretet erkölcsi parancsát látni, — metafizikai érvekkel kellene megindokolni és megmagyarázni, ez az indokolás és magyarázat is legfeljebb az etikát, de nem a jogfilozófiát érdekelné.

Es kérdezhetnők azt is, hogy vajjon maga Baumgarten mennyiben veszi hasznát a metafizika ösvényein nagy fáradsággal összehordott kétes értékű megállapításainak akkor, midőn könyvének terjedelemre nézve a metafizikai alapvetéshez képest aránytalanul rövid utolsó fejtegetéseiben végre a jog világával is összefüggésben levő kérdések tárgyalásához lát? Azonban talán felesleges is ezt kérdeznünk, mert hiszen szerzőnk maga állapítja meg, amidőn végre a jogról is beszélni kezd, hogy „a jogfilozófusnak arra kell korlátoznia magát, hogy az adott fejlődési fokban található kiindulási pontokból egy nem túlságosan távoli jövő irányában húzza meg a továbbvezető vonalakat”, hogy a jogi program felállításánál az elérhető kell szem előtt tartani, hogy a jogfilozófiának realisztikus alapon kell állnia.³⁴ Mi köze lehet azonban ennek a *realisztikus alaphoz kötött* jogfilozófiának szerző messzeszárnyaló metafizikájához, s a legtávolabbi jövő kódében gomolygó lehetőségek „árnyaihoz”?

Es valóban már akkor, midőn szerzőnk a jog szempontjából alapvetően fontos erkölcsi fogalomnak, az *igazságosságnak* a meghatározását kísérli meg, teljesen szem elől téveszti metafizikai megállapításait; még az igazságosság mivoltának a meghatározását sem a maga metafizikai etikája alapján kísérli meg. „Az igazságos jogi rend” szerzőnk nézete szerint ugyanis az, amely „a társas együttélésben egymásra csapó erők erőviszonyának felel meg”.³⁵

³³ I. m. 48. l.: „... die Entelechie (ist) — und das ist ... für die Philosophie ihre wichtigste Eigenschaft — ... dumm...”

³⁴ I. m. 66. l.

³⁵ I. m. 67. l.

Az igazságosságnak ez a mechanikai fogalma, — amelyben természetesen nincs sok köszönet, — kétségkívül semmi összefüggésben sincs a metafizikával.

Amidőn pedig szerzőnk a jogpolitika programját fejt ki, — nézete szerint ugyanis a jogfilozófia feladata éppen az, hogy egy filozófiailag megalapozott jogpolitikát nyújtson,³⁶ — egyáltalában nem támaszkodik a metafizikai spekulációi útján nyert transzcendens univerzális boldogság elvére. Amidőn könyvének utolsó 16 oldalán a jogpolitika programját kifejtve előadja, hogy az alkotmányjogban a demokráciát és az önkormányzatot, a családi és iskolai jogban a gyermek érdekét, a vagyoni jogban a termelési tényezők kollektív tulajdonba vételét, a büntető jogban a megtorlás elve helyett a javítás elvét, s végül a nemzetközi jogban a pacifista világállam gondolatát kell megvalósítani, schasem transzcendens és metafizikai érvekkel támogatja egyébként ~~sok~~ tekintetben igen kétértékű javaslatait.³⁷

Arra, hogy mennyire helytelen szerzőnknek az az álláspontja, amely szerint a jogfilozófiát azonosítja a jogpolitikával, s ezzel kapcsolatban arra, hogy a jogfilozófia határait nemcsak az általános filozófiával, de a jogtartalmi jogtudományokkal szemben sem respektálja, hogy a Baumgarten-féle jogfilozófia nagyobb részben metafizika, kisebb részben jogpolitika, s a tulajdonképeni jogfilozófiai problémák teljességgel hiányoznak belőle, nem akarok bővebben kitérni. Bennünket ennek a nagyon is a földön mozgó jogpolitikai programnak a szemlélésénél a metafizika és a jogbölcselet viszonya szempontjából csupán az érdekel, hogy e program és a metafizika között semmi összefüggés nincsen. De milyen összefüggés is lehetne például szerzőnknek azon jogpolitikai felfogása közt, hogy a humanisztikus gimnáziumoktól nyújtott műveltség „a modern ember számára inadekvát”³⁸ és a transzcendens boldogság s a jövőben előálló Isten gondolata között?

VI.

Úgy véljük, az imént bemutatott legújabb jogfilozófiai kísérlet példája is igazolhatja azt a megállapításunkat, hogy a jogfilozófiának a metafizika terén semmi keresnivalója sincsen. A metafizikához azok a jogfilozófusok szok-

³⁶ I. m. 29. l.

³⁷ I. m. 74—90. ll.

³⁸ I. m. 79. l.

tak folyamodni, akik tudományuknak sem problémáit, sem azok megoldását világosan nem látják.

Nézetünk szerint az erkölcsi világ jelenségeinek a magyarázatánál is alkalmazni kell a *lex mediorum naturalium* kozmológiai elvét: *quod causis naturalibus fieri potest, non immediate a Deo fit*.³⁹ Strommer Viktorin egy újabb értekezésében alkalmazza már ezt az elvet a népfelség államtudományi problémájának a tárgyalásánál.⁴⁰ A jogfilozófia területére alkalmazva ez az elv azt jelenti, hogy amíg problémáinkat természetes józan ésszel megoldhatjuk, ne forduljunk a metafizikához, aminthogy már Sokrates megmondotta, hogy: „aminek a megismerhetőségét az embereknek megadták az istenek, azt meg kell ismerni; csak azt, ami ember számára megismerhetetlen, szabad az istenektől jóstehetség által kipuhatolni...”⁴¹

³⁹ J. Donat, *Cosmologia*, 4. és 5. kiad. Innsbruck, 1924, 117. l.
— Az idézetet Strommer Viktorin alább említendő cikkéből veszem.

⁴⁰ Dr. Strommer Viktorin, *A népfelség elve katolikus megvilágításban*, Pannonhalmi Szemle, 1929, 3. sz., 450. l.

⁴¹ Xenophon, Memor. I. könyv, 1.

MI AZ ÚJPLATONIZMUS?¹

Írta: *Dr. Techert Margit.*

Az utolsó 75 évben a filozófia- és vallástörténeti kutatás igen sok új adattal gazdagította a hellénizmus korára vonatkozó ismereteinket. Ezzel az ismeretgyarapítási folyamattal szükségképen együttjárt a régebbi értékítéleteknek bizonyos fokú revíziója is, miután az új adatok megvilágításában egyes gondolatrendszerek eredetisége, történeti hatása új megítélést kívánt. Ez az átértékelési folyamat Plotinos és követőinél, azaz újplatonizmus elbírálásánál vált különösen érezhetővé. Amióta Vacherotnak annak idején nagy feltűnést keltő s még ma is hasznos és érdekes „*Historie de l'École Alexandrine*“-ja 1851-ben megjelent, a filozófiatörténet e fejezeténél csaknem százszázalékos értékemelkedés következett be. Schwegler² filozófiatörténete első kiadásában (1847) az újplatonizmusban még nem látott egyebet, mint egy „kétségbeesett kísérletet a szubjektivitás és objektivitás ellentétét eltüntető monisztikus bölcsélet megteremtésére“, amely kísérletről egyszersmind azt írja, hogy ez tulajdonképen az ókori filozófia megsemmisítése volt.³ Ezzel szemben ma általánosan elfogadott megállapítás, hogy Plotinos a metafizika, esztétika és fenomenológia terén — a hiparchológiai kutatások kezdeténála kell keresnünk — újat, mélyet és maradandót alkotott. Bölcselőnk gondolattörténeti értékének igazolására idézzük itt néhány Plotinos-kutató nézetét. *Drews*⁴ szerint „Plotinos hosszú idő után az első ismét valóban nagy és eredeti gondolkodó. Ideagazdagsága, szempontjai termékenysége és világnézete belső lezárttsága tekintetében Plató és Aristoteles mellett nem marad el, spekulatív géniusza és átható, mély értelme pedig minden elődjéét felül-

¹ Részlet a szerzőnek a Magyar Filozófiai Társaság 1929. évi február 26-i ülésén felolvasott értekezéséből.

² L. Filozófiai Írók Tára XIX. kötet, p. 173.

³ I. m. p. 178.

⁴ Plotin un der Untergang des Antiken, Jena, 1907., 60. 1

múlja“. Koch⁵ szerint „Plotinos két világ forduló pontján áll. Még egyszer megtestesül benne az antik gondolkozás egész fejlődése „a szépség világító fáklyája, mint a visszavonhatatlan vég szimbóluma és jele“. A rendszerében azonban olyan elemek is vannak, amelyek a gondolkozás utána következő fejlődésének értelmet és jelleget adnak. Spengler az újplatonizmusban egy új „mágikus“ lélek kifejezését látja, amely a középkori világnézetet jelentős vonásaiban meghatározta. Különben az újkor küszöbén is találkozunk Plotinosszal, mint az első biológus gondolkodók forrásával“. Piccavet tudvalévóleg Aristotelesszel szemben Plotinost tartotta a középkori filozófusok igazi mesterének.⁶ Ez a theoria — noha teljes bebizonyításával Piccavet örökre adós maradt, — éppen a körülötte támadt vitából kifolyólag nagyon előre vitte az újplatonizmus történeti kutatását. A Plotinos-méltatók sorában megemlítenedőnek tartjuk még Whittakert, az újplatonizmus első összefoglaló történelmének a szerzőjét, kinek a véleménye szerint az újplatonizmus metafizikája a legmélyebb gondolat, amit e téren az európai kultúra valaha is produkált.⁷

Ilyen körülmények között, a történelmi kutatások helyes értelmezése érdekében szükségesnek látszik annak a kérdésnek a feltevése, hogy *lényege szerint mi az újplatonizmus, illetve mi az a szempont, amelyből tekintve az ó- és középkori gondolkodók egy bizonyos csoportja, egy egységbe foglalható?*

De mielőtt e probléma tárgyalásához fognánk, egy terminológiai kérdést kell tisztázni.

Az újplatonizmus, mint a Plotinosszal kezdődő filozófiai irány megjelölése, szerencsés elnevezésnek nem mondható, mivel a név maga mintegy praejudikál arra nézve, hogy itt nem egy új világképről, hanem csupán a platói filozófia felújításáról van szó.

Ezzel szemben a tényleges helyzet az, hogy Plato és az újplatonizmus közt nem szorosabb a kapcsolat, mint egyfelől Plato és a pithagoreusok vagy eleaták, vagy másfelől Aristoteles és Plato, közt. Itt tehát nem egy régebbi filozófiai rendszernek egy legfeljebb színezetben vagy hangulatban eltérő felújításáról van szó, hanem egy ugyanolyan eredeti s éppen ezért ugyanolyan értékes életformáról, gon-

⁵ Goethe und Plotin, Leipzig, 1925., I. I.

⁶ Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris. 1907. 5. fejezet.

⁷ The Neo-platonists. A study in the history of hellenisme. Cambridge, 1928., 209. I.

dolatrendszeréről, mint aminőt pl. a platói vagy aristotelesi lélek, illetőleg filozófia alatt értünk. Ha pedig ennek az eredeti és nagyhatású filozófiai iránynak a megteremtője nem Plato, hanem Plotinos volt, akkor nyilvánvalóan észszerűbb és méltányosabb az ő filozófiai iskoláját plotinizmus név alatt szerepeltetni. Ha tehát az újplatonizmus elnevezést — a plotinizmus szinonim kifejezéseként — még használni fogjuk a továbbiak folyamán, ezt azért tesszük, mert téves voltának leszögezése után többé félreértést nem okozhat és mert, mint sok más téves kifejezés, már megszokottá vált.

Ezek után most feltesszük a kérdést, mi az újplatonizmus? *Az újplatonizmus filozófiai kifejezése egy sajátos lelki habitusnak, amelynek megléte, vagy hiánya dönti el, hogy egy gondolkodó újplatonikus-e, vagy sem.* Mik jellemzik e sajátos lelki habitust?

1. Az újplatonikus lélekben rendkívül erős vágy él a teoretikus és praktikus világkép: tudomány, élet, vallás teljes egysége után. 2. Az ilyen lélek metafizikai principiumul csak a szellemet fogadja el. 3. A legfőbb értéket nem gondolat, hanem szemlélet útján ragadja meg, amely szemlélet vagy egy esztétikai, vagy pedig egy misztikus élményben van adva. Vizsgáljuk most tüzetesebben az újplatonikus léleknek ezt a három alapsajátságát.

Az újplatonikus lelki habitus *első* jellemző sajátossága: az egységre való törekvés, tulajdonképpen nemcsak az újplatonikus filozofálás, hanem minden filozofálás kezdete. A miletosi ion bölcselőktől kezdve minden gondolkodó arra törekedett, hogy a tér- és időbeli jelenségek sokféleségét egy meghatározott számú értelmi principiumra vezesse vissza. A jelenségek megmagyarázásának évezreides útja ez a redukció, amely a dolgokat úgy érteti meg, hogy egységesíti és úgy egységesíti, hogy racionalizálja. Ezzel az eljárással ugyanis az érhető el, hogy a jelenségek az érzékiből az értelmi világ síkjába emeltetnek át, ami által kiküszöbölődik belőlük mindaz, ami a valóságban irracionális. A racionalizmus az emberi lélek egységre való hajlamának minden intellektuális formájával együttjár és így együttjár — amennyiben intellektuális, azaz tudományos igényei vannak, — a filozófiával is. Ez alól a szabály alól természetesen az újplatonizmus sem kivétel. Az újplatonizmus racionalizmusa azonban bővebb kifejtést igényel, mivel e filozófiai iránynak egyéb jellemvonásai (miszticizmus, esztéticizmus) ezt a nem legjelentéktelenebbet mintegy a háttérbe szorították. Már pedig

Plotinos racionalista,⁸ aki igazának bebizonyítására érzéki tapasztalathoz soha, misztikus tapasztalathoz pedig csak az észargumentumok után, mintegy azok megerősítésére fordul. Érdekes a racionalizmusát megfigyelni akkor, amikor az Egy létének szükségképiséget bizonyítja. Noha itt a másik két hiposztazishoz képest jóval nagyobb lehetett számára a kísértés, hogy bizonyítékképpen egyszerűen belső, misztikus tapasztalataira hivatkozzék, mégsem ez történik, hanem azt mondja Plotinos: az Egy létezik, mert

δεῖ πρὸ πάντων ἔν εἶναι III. 9. 3.

οὐ δύναται γὰρ πολλά, μὴ ἐνός ὄντος V. 6. 3.

δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι VI. 9. 5.

Egyébként minden bizonyításának — amelyek legtöbbször az ellenkező tételnek az abszurdumra való visszavezetéséből állnak, — a logikai igazság szükségképisége a fundamentuma. Felettből jellemző rá ez a formula: καὶ γὰρ, εἰ μὴ ταῦτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται V. 3. 5. „Ha pedig ezt nem fogadod el, akkor nincsen igazság.“ Ha Plotinos nem volna az igazság létének szükségképiségéről feltétlenül meggyőződve, akkor ennek a formulának, mint reductio ad absurdumnak semmiféle értelmet nem lehetne adni.

Az újplatonizmus azonban egységesítő hajlama kifejezésére a racionalizmuson kívül egyéb eszközöket is talált. Az igazi plotinista ugyanis nemcsak egy egységbe érti, hanem egyúttal egy egységbe érzi is az univerzumot s ha Platon a *synopsisra* való hajlamot, úgy Plotinos bizonyára a *sympatheia*ra való tehetségét tartotta a filozófus döntő kritériumának. A híres plotinoszi „συνπάθεια τῶν ὅλων“ kétségkívül abból a makrokozmosz-mikrokozmosz paralellizmusból ered, amelyet a Stoa filozófiája népszerűsített, de amelyet az indo-iráni vallásos génusz teremtett meg.⁹ E felfogást, amely szerint a világ az emberi organizmus nagyobb dimenziókban méretezett megkettőzése, Plotinos odamódosította, hogy csak egy kozmosz, egy organizmus, egy élő lény van, amelynek azonban mi is részei vagyunk. Ennélfogva a plotinizmus szerint mi az univerzumban lefolyó változásokat nem *utánaérezzük*, hanem *együttérezzük*. Hasonló ez — írja bölcseünk — a kifeszí-

⁸ L. René Arnou: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris, Alcan) 17—30. l., továbbá Whittaker i. m. 99—100. l.

⁹ Reitzenstein: *Iranischer Erlösungsglaube* (Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft. 1921. 5. 1. és 8. 1. (3 jegyzet: Die Gleichsetzung des Makrokosmos u. Mikrokosmos... durchzieht das ganze mandäische Schrifttum.)

tett húrhoz, amelynek, ha alsó részét ütük is meg, az alsóval a felső is együttrezeg.

A kozmikus sympathéiának, a természetnek az emberrel való összefüggésének tanával az újplatonizmus a racionális eszközökkel való egységesítés határáig eljutott, sőt azt is mondhatnánk, hogy bizonyos fokig túljutott azon. Ugyanez áll azokról a doktrínákról is, amelyeket e filozófiai irány jellemző egységesítő hajlamára nézve még itt felsorolhatunk, úgymint: a metafizikában egy sajátos színezetű monizmus, vagy legalább is monista tendencia; a legfőbb értéknek az abszolút Egy fogalmában való összpontosítása; a szellemi élet legmagasabbrendű aktusának az Én és Nem-Én teljes (vallásos, logikai, esztétikai) összeolvadásába való helyezése. Ezzel az újplatonikus lélek első jellemvonására vonatkozó fejtegetéseinket lezárjuk és a továbbiak folyamán bizonyítottnak vesszük a *plotinizmus racionalizmusát, mint az egységre való törekvés általános filozófiai, a kozmikus sympathéiát, az Egyre és a vele való misztikus egyesülésre vonatkozó tanokat pedig, mint ugyanennek a tendenciának sajátosan újplatonikus megnyilvánulási formáit*. Mindaz, amit most az első karakterisztikummal kapcsolatban előadtunk, alkalmas bevezetésül szolgál a második karakterisztikumnak, a plotinista metafizika *monizmusának* a tárgyalásához. Ahhoz, hogy ezt a monizmust, illetőleg az anyag metafizikai realitásának tagadását megérthessük, ismertetnünk kell legalább alapvonalaiiban a plotinoszi metafizikát.

Ha a metafizika a lét tanát jelenti, úgy a legmagasabbrangú plotinosi hiposztázis metafizikai szempontból nem tárgyalható, mert a *év*-nek Plotinus szerint *léte* nincs: *ἐπέκεινα ὄντος* (V. 5. 6.). A lét ugyanis, bölcseleink szerint, a gondolattal azonos s mivel gondolat a gondoló és gondolt dualizmusát foglalja magában, e kategória a *ζv*-re nem alkalmazható. Az újplatonizmusban a lét birodalmának határai a szelleméivel esnek össze; ami ez utóbbi felett van, az még nem, ami pedig alatta van, az már nem létezik. A szellem fölött van az Egy, az Absolutum, a szellem alatt pedig az anyag.

Mi az anyag? A felelet egyszerűsítése céljából vessük össze ezt a fogalmat a *Nous*-szal. Tehát a szellem (*Nous*) létezik — az anyag nem létezik; a szellem a fény — az anyag a sötétség; a szellem a forma által meghatározott — az anyag a formátlan és a határozatlan; a szellem a szép — az anyag a rút; a szellem a jó — az anyag a rossz.

Ha ezeket a tételeket praemissáknak tekintjük, lehe-

tetlen belőlük más konkluziót levonni, mint hogy Plotinos 1. nem hajlandó az anyagot a világ metafizikailag konstitutív tényezőjéül elfogadni, 2. hogy ilyenül *kizárólag* csak a szellemet fogadja el és hogy ő ennél fogva 3. a rendszerét *spiritualista monizmusnak*¹⁰ szánta. Szándékosan fejezzük ki magunkat abban a formában, hogy e rendszer spiritualista monizmusnak „van szánva” s nem úgy, hogy tényleg az, mivel éppen azt akarjuk most megvizsgálni, hogy Plotinos milyen mértékben tudta megvalósítani e metafizikai álláspont keresztülvitelére irányuló szándékát, azaz mennyire tudta a világ magyarázatából az anyag fogalmát kiküszöbölni.

Az anyag problémájának fogalmi úton való feloldása, mielőtt a plotinizmus problémája lett volna, a platonizmusé volt, s ha igaz az, amit erre nézve Heinemann ír,¹¹ hogy t. i. „a gondolatok analizálásánál mindig az anyag az a nagy maradék, amelyet a racionalizmus hátrahagy”, úgy az anyag továbbra is problémája fog maradni minden olyan filozófiának, amely az anyagi világot a szellemiből törekszik megmagyarázni, azaz idealista. Ami már most a plotinizmus idealizmusát illeti, erről a következőket állapíthatjuk meg.

Az anyag fogalmát Plotinosnak nem sikerült sem a szellemi világba beolvasztani, sem pedig a világmagyarázatból kiküszöbölni (a „materia intellectualis” és az „égi” és „földi” lélek koncepciója e célra irányuló kísérleteknek tekinthetők). A valóság az, hogy az anyag az Egy mellett rendszerének alappillére, amelyen minden áll és amely nélkül minden bukik. Mi lenne ugyanis a plotinosi világképből, ha nem lenne anyag, amelyben a logosok alkotnak, ha nem lenne sötétség, amelyben a fény tükröződjék, ha nem lenne határozatlan és forma nélküli, amelyet a szellem alakít? Még etikai és esztétikai síkban is azt kell mondanunk, hogy a rútnek és rossznak reális léte adja meg a lehetőségét annak, hogy bölcselőknek a szépről és a jóról beszélhessen. A plotinizmus, megalkotójának minden

¹⁰ Plotinos világnézetének jellemzésére „spiritualista monizmus” helyett a filozófiatörténet inkább a pantheizmust használja. Ez a névhasználat azonban implicité magában foglalja azt az állítást, hogy az általunk szellemnek fordított (v. ö. spiritualista) voűcs egyszersmind a világszellemmel, az abszolutummal, az istenséggel azonos. Mivel nézetünk szerint szó fér ahoz, hogy ezek az utóbbi attributumok nem inkább az Egyet illetik-e meg, célszerűbbnek véltük, pantheizmus helyett a spiritualista monizmus elnevezést használni. A plotinosi „pantheizmus” körüli vitákat egyébként rendszeresen és kitűnően ismerteti Arnou i. m.

¹¹ Fritz Heinemann: *Plotin*, Leipzig 1921. 257. l.

más irányú törekvése dacára is, dualizmus, amelyben az Egy és az őt övező szellemi principiumok úgy viszonylanak az anyaghoz, mint korrelativumok: nem kizárják egymást, hanem feltételezik. Innét érthető, hogy az anyag a ráhalmozott negatív határozományok ellenére is távolról sem az a kvalitás, kvantitás, alak, forma és meghatározottság nélküli üresség, amilyennek Plotinos az olvasójával elhitetni szeretné. Legszemléltetőbben talán úgy fejezhetnők ki magunkat, hogy a plotinosi anyag olyan realitás, amelynek a negációk csak a fogalmi burkolatát alkotják, de a lényegéhez nem jutnak el. És ez természetes is. Az anyag a konkrétum, az individualitás, az örökké változó, mozgó, érzéki élet reprezentánsa és mint ilyen minden racionalizálással szemben refrakter. A fogalma Plotinosnál ellentétes határozományokból álló, dialektikus fogalom. Bölcselők a hylét mondja létezőnek és nem létezőnek, mondja fogalomnak és nemfogalomnak. Már most milyen következtetéseket kell levonnunk e sajátos ingadozásból?

Mindenekelőtt azt, hogy a plotinizmusban a spiritalista monizmus vonala többszörösen át van törve, az anyag negációja sem nem teljes, sem nem következetes, noha Plotinos határozattan monizmusra törekedett. Ezen ellentmondás okát — azokon a nehézségeken kívül, amelyek minden idealizmus lényegéből folynak, — mi egy irracionális momentumban találjuk. Plotinos görög ember léte re leke egész erejével ragaszkodott az anyagi világhoz, — a fákhöz, a csillagokhoz, a természethez, — amelyeknek esztétikai, sőt metafizikai értékét is a gnosztikusokkal szemben olyan szenvedélyes hévvel megvédelmezte (II. 9). Ez a ragaszkodás pedig, amely írásainak helyenként szárnyaló lendületet ad, végeredményben az életnek, az érzékelhető formák szépségének az igenlése, azé az életé és azé a szépségé, amely kizárólag és csakis az anyagban képes megnyilvánulni. Igaz, hogy Plotinos maga számtalanszor hangsúlyozza, hogy ebből az életből és ebből a szépségből ő csak a szellemet szereti, — hiszen mondtuk is róla, hogy racionalista, — de a filozófiatörténetírásnak mégis meg kell róla azt állapítania, hogy ő a logost nem az absztrakcióban, a maga tiszta elgondoltságában, hanem az anyagban való megnyilvánulásában kereste. Ez az a differentia specifica, amely az ő racionalizmusát egy Parmenideséhez képest sajátosan, sőt eltérően színezi és Plotinosból, a gondolkodóból — legalább a lelkülete szerint — művészt csinál. Eppen ennek az utóbbi körülménynek köszönhetjük Plotinos nagyhatású természetfogalmát, illetve ezen

épülő természetfilozófiáját, amely véleményünk szerint az utolsó nagy ajándék volt, amelyet a lehanyagló görög kultúra az emberiségnek adott.

Plotinos a természetet háromféle, egymástól nem mindig elkülöníthető szempontból tekintette: 1. mint tudós, 2. mint művész és 3. mint misztikus. E háromféle szempont közül a kor általános műveltségi irányának és színvonalának megfelelően természetesen az *első* a legkialakulatlanabb. Mégis, ha a kozmikus sympathia tanát jobban szemügyre vesszük, lehetetlen abból meg nem értenünk, hogy az újplatonikus természetfilozófia szerint az univerzumban lefolyó változások végtelen ok- és okozatsorok, amelyek az egymástól látszólag távolálló jelenségeket összekötik. Már pedig a modern természettudományoknak is a kauzalitás elvén nyugvó összefüggés alkotja az alapját.

Amikor viszont a látható világban kifejezésre jutó egységet Plotinos nem mint tudós, hanem *mint művész* érzi át — és ez az átérzési mód minden követőjére jellemző, — akkor a természetet egy benneható szellemi principium megnyilvánulásának érzi és éppen ezért szépnek tartja. De érdemes meghallgatnunk, mit mond Plotinos nyelven ez a természet, illetve lélek: „Isten alkotott engem s tökéletes lévén minden élőlény közt, én magam onnét származom; elég vagyok önmagamnak és semmire sem szorulok, mivel minden megvan bennem: növények, állatok és minden létrejött dolog, továbbá sok istenség, a démonok tömegei, valamint jó lelkek és erényben boldog emberek. Mert nemesak a föld van mindenfelé növényekkel s állatokkal ékesítve s nem csupán a tengerig terjed a lélek ereje, hanem az egész levegő, éther és az égbolt sincs híjával a léleknek, amely életet ad a csillagoknak is...” (III. 9. 2.) A *misztikus* Plotinos azután ezt az anyagban ható lelket a belső szemlélődés tehetségével is felruházza, amely a természetet alkotó tevékenységre képessé teszi. Ez a belső szemlélődés az újplatonizmus szerint a művészeti alkotásnak és a vallásos áhitatnak egyaránt alapja és végcélja. A „theoria“ a lélek számára a legmagasabbrangú tevékenység, amelynek gyakorlásában — s éppen ez az, ami tökéletességét adja, — a cselekvés objektuma s szubjektuma összeesik és az érzéki világ terheként ráknehézedő dualizmus egyidőre felfüggesztetik.

A természetben levő misztikus szemlélődés vizsgálata észrevétlenül átvezetett bennünket az újplatonikus lélek harmadik kritériumához, amit az imént így fogalmaztunk

meg: „a legfőbb értéket nem gondolat, hanem szemlélet útján ragadja meg, amely szemlélet vagy egy esztétikai, vagy pedig egy misztikus élményben van adva“. E meghatározással kapcsolatban a következő problémák várnak kifejtésre: 1. miben áll az újplatonikus szemlélet; 2. van-e különbség esztétikai és misztikus szemlélet között; 3. amennyiben van, miben áll a különbség és miben áll a hasonlóság.

1. A szemlélődés, amely az újplatonikus filozófia alapvető fogalma, helyesebben cselekvése, mindenekelőtt *nem* értelmi funkció, célja *nem* a szemlélt dolog ismerete s tárgya *nem* a szemlélt dolog fogalma. Ha, ellenkezőleg, így volna, akkor az esztétikai szemléletből műalkotás sohasem jönne létre, amit pedig Plotinos nemcsak hogy állít, hanem egyenesen ezen szemlélet jellemző sajáttságának tart.

Pozitív meghatározások útján már sokkal nehezebb a theoria lényegéhez közelebb férkőzni, de mindazonáltal legalább néhány fontos pontra nézve megkíséreljük.

Ha tehát tagadó formában azt mondtuk, hogy a theoria *nem* értelmi funkció, tárgya *nem* a szemlélt dolog fogalma és célja *nem* a szemlélt dolog ismerete, úgy most állító formában azt mondhatjuk, hogy a szemlélet, mint aktus, az egyén minden energiájának egy célra való összpontosítása, tárgya a szemlélt dolog a maga teljes realitásában s célja a szemlélt dolog belső megjelenítése, illetve azon dolognak a megjelenítésen át való bírása.

Ebben a meghatározásban a theoria lényegét ez a kifejezés foglalja magában: „az egyén minden energiájának egy célra való összpontosítása“. Erre nézve joggal jegyezhetné meg valaki, hogy e kifejezéssel a „megismerés“ helyébe egy sokkal differenciálatlanabb fogalmat vittünk be a definíciónkba, mivel ez a kitétel, hogy „minden energia“ nemcsak hogy azt nem mondja meg, hogy itt a megismeréssel szemben a lelki életnek melyik ágára gondolunk, hanem még a testi és lelki élet között sem tesz különbséget. E megjegyzésre azt feleljük, hogy a plotinosi értelemben vett szemlélődés az egyén *egész valójának* a legteljesebb kifejezését jelenti, amelyben a lelki és a testi élet megnyilvánulásai közt Plotinos maga nem tett különbséget és így mi sem tehetünk. Igaz ugyan, hogy Plotinos a szemlélődés alanyát — a természetben és művészetben egyaránt — léleknek nevezte, azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ez a szó: psziché az ő terminológiájában nem valami a testtől különbözőt, hanem éppen a test életmegnyilvánulásainak: röviden *életének* a kifejezését jelenti.

Amikor az Enneas-okban azt olvassuk, hogy a csillagokban, a természetben, a fáknban és az állatokban csakúgy van lélek, mint mibennünk, akkor Plotinos minden kétséget kizáróan annak a véleményének akart kifejezést adni, hogy azok a dolgok éppen úgy élnek, mint mi. Mind a két esetben — a természetben és mibennünk — a lélek a vitalitással, a mozgásra és a fejlődésre való képességgel azonos, ami ugyan Plotinos szerint nem az anyag, hanem a szellem sajátja, azonban ez a sajátság ugyancsak Plotinos szerint másban, mint élő organizmusban, — amelyre ő különben az anyagra halmozott negációkat soha nem terjesztette ki, — nem tud megnyilvánulni.

Ha a fent kifejtett általános theoria-elméletet röviden összegezni óhajtjuk, azt kell mondanunk, hogy a plotinizmus értelmében *theoria nincsen lélek nélkül, a lélek egyenlő az étellel és élet test nélkül nincsen*. Vagyis test nélkül theoria sincsen.

Ennyit a theoriáról általában és most nézzük, hogy a szemléletnek ilyen meghatározása mellett lehet-e az esztétikai és a misztikus szemlélet között különbséget tenni. A mi véleményünk az, hogy lehet, azonban a kettő közti különbség nem lényegi, hanem fokozati lesz. Ugyanis az esztétikai szemléletre szintén áll az, ami a misztikus theoriára nézve igaz, hogy t. i. nem értelmi funkció, célja nem a szemlélt dolog ismerete s tárgya nem a szemlélt dolog fogalma. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy az esztétikai szemlélet szintén misztikus aktus, csak — s ez az, amit bizonyítanunk kell, — nem olyan intenzitású, mint az Eggyel való egyesülés.

A két szemlélet közti intenzitásbeli különbség bizonyítására a következőket hozhatjuk fel. Mondottuk, hogy a theoria aktusában a szemlélt dolog a maga teljes realitásában jelentkezik a szemlélőben, aki viszont lényé, organizmusa minden energiájával a szemlélt dolog megjelenítésére, bírására törekszik. Ilyenformán a theoriában két realitás tudatának kell egybeesnie: 1. a szemlélő, 2. és a szemlélt dologé. Már most az esztétikai theoriában a két realitás tudata közül a szemlélt dologé van túlsúlyban, ami miatt Plotinos ezt a szemléletet a tulajdonképeni misztikus szemléletnél gyengébbnek tartja. Ugyanis ez az a theoria, amely nem marad meg önmagában, hanem kifelé fordul és alkot, létrehozván ezáltal a szépség két lehető megnyilvánulási formáját, a természetet és a művészetet. A lélek esztétikai jellegű theoriáját az jellemzi, hogy itt a szemléletet minden esetben exteriorizáció, a szemlélt dolog realitá-

sának anyagban való leképzése követi. (III. 8.) Ezzel a kifelé forduló szemlélettel szemben áll az önmagában megmaradó szemlélet, amely a tulajdonképi, a teljes értelemben vett misztikus szemlélet s amelyet cselekvés, alkotás, exteriorizáció már nem követ. Ez utóbbi körülmény okait mi a következőkben látjuk. Definíciónk szerint a theoria alkalmával a szemlélt tárgy a maga teljes realitásában, azaz valamennyi sajátosságával együtt, úgy amint létezik, — és nem mint pusztá fogalom jelentkezik a szemlélő tudatában. Ezt úgy értjük, hogyha például valaki az embert próbálná ilymódon szemlélni, akkor a tudatában nem az ember definíciószerű fogalma dominálna, hogy tudniillik az ember eszes érzéki lény, hanem az ember, amint az előttünk él, amint nap-nap után dolgozni, beszélni stb. látjuk. Így van a művész tudatában is annak a tájnak, állatnak, vagy embernek a képe, akit meg akar festeni, vagy mintázni.

Lényegesen komplikáltabb azonban a theoria aktusa, ha a tárgya az a legmagasabb érték, amelynek Plotinos tanai értelmében léte nincsen, mivel értékeségénél fogva épp a létezés előfeltétele és amelynek mint maximális körű és épp ezért minimális tartalmú fogalomnak más tartalma, mint a legáltalánosabb kategóriák, nem is lehet.¹² A misztikus szemlélő tehát teoriájának ez esetben tapasztalat híján más tárgyat, mint egy fogalmat, — aminek alapján *nem szemléli, de tudja*, hogy az Egy nem valami összetett, máshoz viszonyított, mástól függő létező, hanem egy transzcendens, abszolút és végső principium, — nem adhat.

Mindezeket a fogalmi kritériumokat, a misztikus — mint mondtuk, — nem szemléli, de tudja, hiszen épp ő állapította meg az Egynek ezeket a tulajdonságait, amidőn nem mint misztikus, hanem mint gondolkodó próbált hozzá közeledni. Azonban az általa megkonstruált fogalom tényleges realitásának a tudatát már nem képes önmagából meríteni. Viszont ha ez nincsen, theoria, azaz e fokon már bátran mondhatjuk, *unio mystica* létre nem jöhet, mivel ennek a lelki aktusnak az alanyon kívül a tárgy realitásának a tudata is konstitutív tényezője.

Ilyenformán most oda jutottunk, hogy ha csak azt nem

¹² „Der letzte Grundstoff der Dinge... ist... eine reine Abstraktion... Die Gottheit ist nichts anderes, als der Begriff der Form in seiner höchsten Abgezogenheit.“ (Kirchner: Die Phil. des Plotin. 1854. p. 169.) — „Sein Eines... ist ein rein inhaltsleeres Wesen.“ (Drews: Plotin u. der Untergang d. Antiken, p. 132.)

tételezzük fel, hogy Plotinos az Egyet, illetve az istenséget konkrétan tapasztalta, akkor előző fejtegetéseink értelmében tagadnunk kell a misztikus szemléletnek a lehetőségét, aminek azonban a tények ellene mondanak. A kérdés tehát az, hogyan jöhet létre ilyen körülmények között a legfőbb istenség szemlélete?

E kérdésre a válaszunk a következő: ugyanakkor, amikor a *theoria* aktusához szükséges objektum és szubjektum realitásának tudata közül az előbbié a minimumra száll le, az utóbbié viszont a maximumra emelkedik; a misztikus saját életérzésének a normális pszichikai határokön túl felfokozott tudatával mintegy kilép önmagából és a másik oldalon üresen álló kereteket kitölti. Amikor az istenséget véli a maga realitásában érezni, tulajdonképpen a saját realitását érzi; ezért van olyan mélyen meggyőződve arról, hogy amit ő szemlél, az reális valóság, egy vele azonos lénység szemlélete.

Arnou, a plotinosi misztika egyik legkitűnőbb ismerője a misztikus teoriáról ezt írja:¹³ „Ez az a szemlélet, ahol az alany és tárgy közti különbség eltöröltetett, ahol nem szabad többé szemlélőről s a szemlélet tárgyról beszélni, de nem szabad öntudatról sem, mivel ezt a szemléletet egy szerelemtől ittas s önmagából kilépett értelem hozta létre, amely többé nem ura önmagának“. Arnou itt idézi a VI. 7. könyvének a *νοῦς ἐρῶν*-ról szóló híres fejezetét (35), majd így folytatja: „szemlélni tehát annyit tesz, mint látni, de nem egy meghatározott formát, hanem egy tárgyat, amely a szemlélődés alanyától nem különbözik“. A misztikus szemléletben oly mélyen átélt azonosságát a szubjektum- s objektumnak a fényhasonlat sajátos vallásos-misztikus terminológiájában úgy fejezi ki Plotinos, hogy olyankor a szemlélő fényt, még pedig, mint hozzáteszi „tisztá“ fényt lát, de ezt már nem másban látja, hanem mint „önmagát önmagában“: αὐτῷ αὐτό... οὐκ ἄλλω φωτὶ, ἀλλ' αὐτῷ, δὲ οὐ καὶ ὁρᾷ. (V. 3., 17.).

A felfokozott életérzés és a misztikus élmény közti szoros kapcsolat igazolására hivatkozunk itt arra a minden újplatonikusra jellemző sajátos érzelmi forráságra, amely

¹³ „Une contemplation où s'est effacée la distinction entre le sujet et l'objet, où il ne faut plus parler de θέαμα (VI. 9. 10; VI. 9. 11.), ni de θεωτής (V. 8. 10), ni de conscience, car elle est le fait non d'une intelligence maîtresse de soi, mais d'une intelligence ivre d'amour et hors d'elle-même... „Contempler“ alors c'est voir; oui, voir non pas une forme déterminée, mais un objet qui n'est pas „autre“ que le sujet, c'est le toucher par un contact unifiant.“ (I. m. 235. 1.)

a misztikus fejezeteknek egy különös, ma is magával ragadó lendületet ad. Ilyenkor a szavak speciális színezetet kapnak és a terminológia a megszokott filozófiai műszavak körén kívül esik. Ilyen összefüggésben az istenség utáni vágy a πόθος, ἔρως, nevet nyeri, a szemléltől szerető, a szemléltől szeretett lesz — a szemléletet a *szerető* ész végzi — és a misztikus élmény maga ἐπίδοσις αὐτοῦ, ἀφί, σύνεσις szavakban nyer kifejezést. Az életnek ez az intenzív átélése viszi egyúttal olyan közel az újplatonikus lélekhez a természetet és a művészetet és ugyanez ad az isten utáni vágyódásnak annyi poézist, lírai melegséget Plotinosnál éppúgy, mint Szent Ágostonnál, Eriugenánál, vagy Szent Anzelmnél.

AZ INTUÍCIÓ.¹

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

I.

Az egyes tudományok általában magától értetődőnek veszik, hogy valamilyen módon képesek vagyunk megismerésre és ismereteink végső, szilárd alapokra építhetők. Hogy mik azonban *a megismerésnek e végső forrásai*, ismereteink végső alapjai, milyen a tudományok terebélyes fájának gyökere, ezeknek visszafelé haladó kutatásával az egyes tudományok általában már nem foglalkoznak. Pedig e végső források korántsem egészen nyilvánvalóak, magától értetődők és vizsgálatuk csakhamar nehéz, bonyolult problémákra talál, melyek megoldására vonatkozólag ma is igen különböző elméletekkel találkozunk.

Ez elméletek egy része az *értelmet* tekinti a megismerés egyedüli forrásának, az értelemből iparkodik ismereteink végső alapjait kimutatni. Az értelem azonban *diszkurzív gondolkodással* működik, vagyis *fogalmakkal* operál, *ítéletekben* ismer meg, *következtetéssel*, *logikai* lépésekkel halad részről-részre. Magyarázható-e már most a megismerés pusztán ily értelmi tevékenységgel?

A szélsőséges *intellektualisták* az értelem számára egyeduralmat iparkodnak biztosítani a megismerés területén. De már kezdettől fogva találkozunk az értelem abszolút uralmával elégedetlenkedő törekvésekkel is, melyek vetélytársat állítanak az értelemmel szemben, hogy ezt megfosszák a megismerésben való vezérszerepétől.

Az értelem — mondja az antiintellektuális irányzat — a maga *merev fogalmaival meghamisítja a valóságot*. Hiszen a folytonosan változó valóság végtelen sokfélesége nem szorítható be az aránylag csekély számú merev fogalmak rendszerébe. Tehát nem is az értelem fogalmi gondolkodása vezet igazi megismerésre, hanem az átélés, a beleélés, az ismerettárggyal való azonosulás.

¹ Felolvastatott a M. Filozófiai Társaság 1929. évi közgyűlésén.

Az értelem ítéleteivel, következtetéseivel csak igen *szűk keretek között uralkodik* — mondja tovább az antiintellektuális bölcselet. Mihelyt pedig e szűk korlátokon túl merészkedik, már csak sötétben tapogatódzik és egy lépést sem képes tenni a lélek egyéb ismeretforrásainak fénye nélkül. Sokkal nagyobb azonban az a terület, melyet az értelem közreműködése nélkül, vagy annak csupán alárendelt szerepe mellett hódíthatunk meg a valóságból a tudás számára. Nem elvakultság-e hát, ha e szűk látókörről, maroknyi térfogatú értelemmel akarjuk a valóság végtelen birodalmát kimeregetni?

Az értelem a *logika mankóin* csak nehézkes léptekkel vándorog előre. Mindig *csak részeket ragad meg*, sohasem képes egyszerre az egészet áttekinteni. Van azonban más megismerő képességünk is, mely az értelmi okoskodások közvetítését mellőzve, a logikai bizonyítások, következtetések láncolatát áttörve, közvetlen szemlélettel teljes egészében ragadja meg a valóságot. Az igazságnak ez a közvetlen megragadása már irracionális, misztikus mélységekben történik, ahová az értelem gyarló fénye nem hatol le. Ezért nincs *semmiféle értelmi módszer*, semmiféle logikai szabály, melyek által bárki nagy felfedezővé, nagy igazságok meglátójává lehetne. A nagy igazságok, a korszakalkotó tudományos felfedezések rendszerint már teljesen kifejlődve, teljes fegyverzetben pattannak elő, mint a tudományok istennője Zeusz fejéből. Itt irracionális szellemi erők működnek, melyek az értelem számára titokzatos módon hozzák elő az ismeretlenség misztikus homályából a legcsillogóbb igazságokat. Az értelmi eljárások nehézkes szabályai e műveletnél inkább csak akadályok. — Ez az antiintellektuális irányzat felfogása.

Az antiintellektuális bölcselet szerint az *igazság belátásánál*, ismereteink helyességének felismerésénél sem szorulunk az értelem józan, kimért lépteire. Állításaink érvényességét nem ily közvetítő lépések végeredményeként látjuk be, hanem az ihletett lélek közvetlenül megérzi, átéli az igazságot, érvényességet. Ehhez pedig nem a száraz, hideg értelem segíti, hanem az érzelmi mozzanatok, a szív élményei, misztikus meglátások. Az igazságot nem megérteni, hanem megérezni, átélni kell. A megismerésnek ez értelmi mozzanatokra fel nem bontható különféle *irracionális tényezőit* szokták általában *intuíciónak* nevezni. Ilyen irracionális ismeretforrások az ismerettárggyal való *azonosulás, egygyélevés, beleélés, különféle emocionális élmények, érzelmek, közvetlen szemlélet, átélés, misztikus szemlélődés, az*

invenció, az igazság közvetlen megragadása stb. Az intuició tehát korántsem egyértelmű, pontosan meghatározott jelentésű kifejezés, hanem majd ezt, majd amazt az irracionális mozzanatot jelenti. Eppen ezért *igen különböző intuitív bölcséleti irányok* is vannak, melyek különféle irracionális ismeretforrásokat igyekeznek az értelem fölé vagy az értelmi megismerés helyébe tenni. Tehát, mielőtt az intuició közelebbi vizsgálatába foglalnánk, főbb vonásokban áttekintjük az intuitív bölcséleti irányok történetét.

II.

Az értelem korlátolt megismerő képességének irracionális, intuitív tényezőkkel való kiegészítése vagy helyettesítése szinte oly régi törekvés, mint maga a tudományos gondolkodás. Ezért a legrégibb időktől napjainkig mindenkor találunk intuitív bölcséleti irányokat különböző árnyalatokban, különféle elnevezéssel.

Már a költői szellemű *Platon* is intuitív elemekkel magyarázza az igazi megismerést, a tudás eredetét. Szerinte az *igazi tudás* forrása az *ideák közvetlen szemlélete*. Ez ideák alkotják a dolgok örök, változatlan lényegét, tökéletes mintaképét. Csupán ezek az igazi létezők és *Platon* ezekben látja minden létezésnek, valamint minden igazságnak alapját. Minden dolog csak annyiban létezik, amennyiben részt vesz az ideákban; minden megismerés csak annyiban ad igazi ismeretet, amennyiben ez ideákat ragadja meg. Minden más dolog csak mulandó látszat, minden más ismeret csak bizonytalan sejtelen. Ez ideákat lelkünk e földi léte előtt, preekzisztenciális állapotában, az égi ideavilágban élve közvetlenül, színről-színre látta. A földre jutva azonban már csak az ideák halvány torzképeit látja maga körül. Kínosan vergődve keresi bennük a tökéletes ideákat, ellenállhatatlan vágyódással tekint az örök ideák felé, melyekre még visszaemlékszik. A megismerés legfőbb hatóereje ez az ideák után vágyódó szerelem, az erosz, a megismerés célja és teljessége pedig az ideák közvetlen szemlélete.

A platonai bölcslet intuitív, misztikus elemei bizonyos módosítások mellett a bölcsélet további történetében szinte napjainkig feltalálhatók. Így az *alexandriai Philon* is platonai elemek alapján keresi a tökéletes Isten-megismerést. Ez szerinte Isten közvetlen megragadása az *eksztázis* útján. Az ekstázis a személyes énből való teljes kivetkőzés, az isteni lényben való szemlélődő elmerülés, tökéletes önátadás az isteni behatásokkal szemben. Ez azonban csak kivételes,

ihletett személyeknek megadott isteni ajándék és nem mindenki által érhető el.

Különösen az *újplatonizmusnak* nevezett bölcsélet képviselői hivatkoznak gyakran intuitív, misztikus szemlélődésre, eksztatikus elragadtatásra, mint a diszkurzív gondolkodás felett álló tökéletes, közvetlen megismerésre. E misztikus spekulációk legkiválóbb képviselője *Plotinos*. Ő is az eksztázist tartja a gondolkodás és a szemlélet felett álló tökéletes megismerésnek, melynek minden más megismerési mód csak előkészítő fokozat. Ilyen eksztatikus elragadtatás útján ismerhetjük meg Istent, amennyiben ezáltal vele érintkezünk, eggyé leszünk, mint két koncentrikus kör középpontjai. Erre az Istennel való misztikus egyesülésre azonban a legkiválóbb szellemek is csak ritkán képesek.

Ugyancsak a platonai elemek uralkodnak *Szt. Agoston* bölcséletében is. Ez a mély gondolatokkal és érzelmekkel megáldott lángelme is gyakran menekül az értelem tehetetlen vergődéséből a szívhez, az érzelmekhez, a lélek belső meglátásaihoz meggyőződésért, megnyugvásért. Ő is gyakran passzív önátadással várja Istentől az igazságot belső hangok, belső megvilágosodás útján és lelke nyugtalan, míg ezt el nem éri.

Bár a középkorban inkább a hidegebb, józanabb, intellektualizmushoz hajló aristotelesi bölcsélet uralkodott, a keresztény misztikában mindvégig élt az a törekvés, hogy a legfenségesebb, legfőbb és egyúttal legrejtettebb ismeret-tárgyat, Istent az érzelmek, a belső élmények szárnyán sokkal közelebről megragadhassa, mint arra a fogalom, ítélet és következtetés szűk korlátai között mozgó értelem képes. Így *clairvauxi Szt. Bernát*, a középkori misztika atyja az alázatosságtól és szeretettől vezérelt misztikus szemlélődést tartja az igazság mélyére vezető útnak (in culmine humilitatis constituitur cognitio veritatis). Nem az igazság logikus, objektív bizonyítására, hanem szubjektív megérzésére, kontemplatív átélésére törekszik.

A német misztika legfőbb képviselője, *Eckhart* szintén csak az értelem feletti megismerést tartja a teljes igazság megragadásának. A megismerés az ismerettárggyal való reális eggyélevés.

Az újkör filozófiájában szintén gyakran találkozunk bölcselekkel, kik hajlandók az értelem fölé különféle intuíciót helyezni és a megismerést különféle irracionális alapokra helyezni. Ilyen intuitív irányzat az *ontologizmus* is, melynek legfőbb képviselői *Malebranche*, újabban pedig *Gioberti*. Az ontologizmus alapja az a platonai gondolat, mely

szerint minden igazi megismerés az ideák közvetlen szemléletéből fakad. A dolgok ideái Istenben léteznek, ki a dolgokat ez ideák szerint alkotta. Így azután az egész valóság bizonyos módon Istenben van és így minden dolog megismerése csak Isten megismerése útján lehetséges. A valóságot csak úgy ismerhetjük meg, ha az isteni értelemmel valamilyen módon közvetlen összeköttetésbe lépünk, vele egyesülünk, benne a dolgok ideáit szemléljük.

Kant vallási agnoszticizmusa is bizonyos intuitív vallásbölcseleti irányzatok forrásává lett. Kant szerint ugyanis Isten létezése és a vallás egyéb alaptételei az értelem útján semmikép sem bizonyíthatók, de éppígy nem is cáfolhatók. Ezek csupán a gyakorlati ész posztulátumai, vagyis gyakorlati szempontból nélkülözhetetlen követelmények. A vallás alapigazságainak ez értelmi bizonyíthatatlanságából kiindulva, egyes vallásbölcselek (Ritschl, Sabatier és mások) a vallás igazságait irracionális, intuitív mozzanatokkal, belső vallási élményekkel és az ezeken alapuló egyéni meggyőződéssel akarják igazolni. Így azután a vallást és hitet az értelmi megismeréstől és tudástól teljesen elválasztva, tiszta irracionális, intuitív alapokra helyezik.

Az utóbbi évtizedek bölcseletében pedig kétségtelenül el kell ismernünk a különféle intuitív irányok hatalmas előtörését. Nemcsak a dilettáns bölcselek munkáiban, vagy a kevésbé tudományos színezetű inkább költői elmélkedésekben találkozunk irracionális, misztikus elemekkel, hanem a szigorú tudományosságra igényt tartó bölcselet terén is mindnagyobb elismerésre találnak különféle irracionális, intuitív ismeretforrások. Sőt manapság éppen azok a bölcselek a legismertebbek, legünnepeltebbek, kik filozófiájukat intuitív alapokra építik és azon bölcseleti munkáknak van legnagyobb sikere és kelendősége, melyek az intuición területén mozognak. Napjainkban kevésbé aratnak sikert azok a bölcselek, kik az értelem fáradságos, verejtékes munkájával keresik az igazságot, kik az értelmi bizonyítékok nehézkés útján vezetnek el az igazság belátására. Korunk inkább prófétákat keres, kik valamely magasabb ismeretforrás birtokában, látnoki szemmel, ihletett lélekkel tárják fel az értelem elől mélyen elrejtett misztériumokat, kik az érzelmek, az élmények merész szárnyain emelkednek a misztériumok közvetlen szemléletéig.

Korunk intuitív bölcseleti irányai is igen különböző irracionális elemeken épülnek fel. Így *Bergson*, kinek bölcselete szinte páratlan hatással volt az utóbbi évtizedek bölcseletére, az absztraháló, merev fogalmakkal működő értel-

met alkalmatlannak tartja a valóság igazi mivoltának megragadására. Szerinte van azonban másféle megismerőképeségünk is, az *ösztönből fakadó intuición*, mely szimpatikus beleéléssel hatol a valóság legmélyebb lényegéig.

Míg Bergson főleg a metafizikai vizsgálódásoknál iparkodik alkalmazni az intuiciót, *Dilthey a szellemtudományok* helyes módszerének a fogalmi megismerés helyett a *megértést*, az intuitív beleélést tartja. A szellemtörténeti folyamatokat szerinte csak belső *utánéléssel* érthetjük meg. Hasonlókép *Simmel* a „*megértésben*“, a történeti folyamatok belső utánzásában, rekonstruálásában látja a történettudományok helyes módszerét. A szellemtudományok ez irracionális módszerét iparkodik *Spranger a pszichológiába* is bevinni. Szerinte a pszichológiában is a megértő beleélés vezet meggyőző ismeretekhez.

Losskij intuitívizmusa szerint a tárgyakat, a külvilág tárgyait is azáltal ismerjük meg, hogy azok eredeti mivoltukban a tudatunkba lépnek. Így azután több alany tudatszférájának egy része ténylegesen egybeesik, azonosul. *Vol-kelt* szerint a külvilág a logikai gondolkodás felett álló intuición útján közvetlenül megragadható intuitív bizonyossággal. Az intuitív megismerés fokán a külvilág tárgya bizonyos módon közvetlen egységbe jut a megismerő alannal. Hasonlókép *Münsterberg* szerint is közvetlen átéléssel, részleges eggyélevés útján ragadhatjuk meg az idegen alanyt.

Ismét másféle értelemben szerepel az intuición *Husserl fenomenológiájában*. Husserl e néven oly exakt, szigorúan tudományos filozófiát akar megalapítani, mely minden állítását tiszta intuiciónra, közvetlen lényegszemléletre építi. Mivel minden állításunk érvényességének végső jogforrása Husserl szerint a közvetlen, eredeti módon adó szemlélet, a fenomenológiának, mint apodiktikus, szükségképeni érvényességű alaptudománynak nem is szabad mást igénybe vennie, mint ami ily közvetlen szemlélettel megragadható. Husserl intuitív lényegszemléletét azután a további fenomenológusok különféleképen értelmezik. Így *Scheler* a fenomenológiai intuiciónat a *közvetlen átéléssel*, az *érzelmek*, a *szeretef* útján való megismeréssel kapcsolja össze. Szerinte a szeretetnek nagy ismeretértéke is van, mely az értelem ismeretértéke felett áll. A szeretet megindítja, vezeti és betetőzi a megismerést. Ezért, különösen a vallási és erkölcsi megismerés területén a helyes módszer nem az értelmi bizonyítás, hanem a bemutatás, az érzelmek, az emocionális élmények útján való rávezetés. E téren a bizonyítás is csak

arra szolgálhat, hogy ezáltal az érzelmeket, az élményeket a közvetlen átélésig, a közvetlen meglátásig vezessük.

Főleg Scheler hatása alatt fejlődött ki újabban a *fenomenológiai vallásbölcselet*, mely a vallási igazságokat minden értelmi megokolás kirekesztésével, teljesen az érzelmek, az élmények útján akarja igazolni. Így *Gründler* minden vallási megismerés végső forrásának a szubjektív vallási élményt tartja, melyben Istent közvetlenül ragadjuk meg teljes evidenciával, vagyis oly fokú bizonyossággal, melyben már lehetetlen kételkednünk. Hasonlóképen *Winklernél* is a vallási megismerés alapja az előítéletmentes vallási élmény, illetve az ebben jelentkező közvetlen szemlélet. A vallási igazságok csakis az élményekben jelentkező belső vallási bizonyossággal igazolhatók.

Az intuitív bölcseleti irányok közé sorolható a napjainkban igen népszerű bölcselet, *Keyserlingnek* filozófiája is, mely tudomány helyett már inkább művészet, az irracionális, misztikus fantázia területe, hol minden logika és értelmi okoskodás háttérbe szorul.

De nemcsak a filozófiai tudományokban és a hozzá közel álló teológiában találkozunk intuicióra épített fejtegetésekkel, hanem ez az intuitív, misztikus módszer napjainkban már a különböző *szaktudományokban* is kezd divatossá válni. Ezekben is gyakran találkozunk értelmi megokolás helyett érzelmekre, élményekre hivatkozó eljárással, misztikus hasonlatokkal, költői beállítással, szimbólikus kifejezésekkel. Különösen a *kultúrtörténeti* munkák bővelkednek ilyenekben. Egyik legnevezetesebb ilyenfajta mű *Spengler* világhírű kultúrtörténeti munkája.

Másrészt minden időben voltak gondolkodók, kik a tudományt aggódva óvták intuició, az irracionális, misztikus ismeretforrások kultuszától, akik az intuicióra való hivatkozást legfeljebb bizonyos végső adottságok és végső alapigazságok megismerésénél engedték meg, vagy pedig az intuiciótól mint ismeretforrástól minden tudományos értéket megtagadtak. Így már Platon intuitív bölcseletével szembekevert tanítványának, *Aristotelesnek* józanabb, racionálisabb bölcselete, mely az intuitív megismerést csak szűk körre szorítja. Jelenleg pedig az intuició egyik legszélsőségesebb ellenfele *M. Schlick*.

És valóban, bármily tetszetősek is az egyes intuitív bölcseleti irányok fejtegetései, az intuíciónak *kritikátlan, mértéken felüli* alkalmazásában a tudomány egyik legnagyobb veszedelmét kell megállapítanunk. Ugyanis minél nagyobb mértékben támaszkodik valamely tudomány esu-

pán intuicióra, irracionális mozzanatokra, misztikus élményekre, annál inkább érezhető benne a tudományos érték, a szigorú érvényesség, a pontos egyértelműség hiánya. A tisztán intuicióra építő fejtegetésekben rendszerint nemcsak a szépen hangzó prófétai kijelentések igazolása hiányzik, hanem maguk a használt fogalmak, kifejezések is mindinkább veszítenek pontos tudományos egyértelműségükből. A szavak különféle képen magyarázható átvitt értelmet, szimbólikus jelentést nyernek, a tudományban nélkülözhetetlen szilárd keretek széthullanak, a határok egybefolynak és mindent misztikus homály borít, hol a meglátás, az értelmezés, a megértés már a szabad egyéni fantáziára van bízva, mely azután az éppen neki tetsző igazságokat olvashatja ki belőle. Az ilyen misztikus fejtegetéseknek annyi köze van a tudományhoz, mint a legendának a valósághoz. És az ilyen tudományos színezetű legendák annál veszedelmesebbek, mert csillogó képeikkel, a fantáziát, a kedélyt élénken mozgató hasonlataikkal, szellemes kifejezéseikkel kétségtelenül tetszetősebbek, mint a nagyobb tudományos képzettséget, alaposabb elmélyedést, több türelmet igénylő tudományos bizonyítások, melyek sokszor generációk türelmes szellemi erőfeszítésével, hosszas vajadás után születnek csak meg. A tudományos színezetű ötletek, szellemességek könnyebben találnak nagy közönséget, mely nem tud különbséget tenni fantázia és valóság, költészet és tudomány, esztétikai tetszetősség és igazság között és amely így a tudományos babért is a csillogó fantáziájú intuíciónak nyújtja.

Eppen ezért igen fontos és aktuális probléma az intuíciónak ismeretelméleti értéke, valamint az intuíciónak és az értelem helyes viszonya. Mivel az intuíciónak szót, mint láttuk, igen különböző értelemben szokták használni, nyilvánvaló, hogy elsősorban különbséget kell tennünk az intuíciónak a különféle fajtái között. Ami ugyanis az intuíciónak bizonyos értelemben megilleti, esetleg semmiképpen sem járulhat az intuíciónak egy másik értelméhez. Az intuíciónak a különböző fajtáit a következőkben ismeretértékük és ismeretelméleti jelentőségük szerint fogjuk csoportosítani. Elsősorban vizsgálni fogjuk a tiszta intuitív, vagyis tisztán irracionális megismerés kérdését, azután fejtegetjük az intuíciónak és a racionális gondolkodás együttműködését a megismerés folyamatában, végül pedig megvilágítjuk az intuíciónak és a közvetlen evidencia, a közvetlen bizonyosság problémáját.

III.

Első kérdésünk tehát, lehetséges-e *tisztán intuitív*, vagyis *minden értelmi, racionális mozzanatot nélkülöző megismerés*? Más szóval feloldható-e valamely ismeret maradék nélkül tiszta irracionális, nem-értelmi elemekre?

Ilyen irracionális mozzanatokként szoktak szerepelni az egygyélevés, az ismerettárggyal való azonosulás, a beleélés, beleérzés, átélés, tiszta szemlélet, továbbá bizonyos emocionális élmények, szeretet, akarat stb. És vannak egyes misztikus színezetű bölcseleti irányok, melyek ez irracionális mozzanatok egyikének, másikának önmagában is megismerést, ismeretértéket tulajdonítanak, sőt az ilyen tisztán irracionális megismerést minden értelmi megismerés fölé helyezik. Vizsgáljuk tehát egyenkint ez irracionális mozzanatok, vajjon nélkülözhetnek-e ezek a megismerésben minden intellektuális tényezőt.

Az ismerettárggyal való *eggyélevés, azonosulás szó szerinti értelemben* véve semmiképen sem megismerés, sőt valóságos *abszurdum*. Ez ugyanis annyit jelentene, hogy az én egy és azonos lehet valamivel, ami nem-én. Ez pedig a legnyilvánvalóbb ellentmondás.

Ha pedig ezt az egygyélevést valamilyen *metaforikus* értelemben kell vennünk, akkor e kifejezéssel tulajdonképpen semmit sem mondtunk addig, míg ezt a közelebbi értelmét meg nem világítjuk. Ezzel a további magyarázattal azonban az intuitív bölcselek rendszerint adósak maradnak.

De ha lehetséges volna is valamilyen misztikus egygyélevés, önmagában, értelmi mozzanatok nélkül ez sem adna ismeretet, tudást. Hiszen semmi más dologgal sem lehetünk oly tökéletes mértékben azonosak, mint *önmagunkkal, saját énünkkel*, annak összes mozzanatával. És mégsem mondhatjuk, hogy önmagunkat teljesen, maradék nélkül ismerjük. Sőt az önismeret a γινῶσθαι σεαυτὸν a legnehezebb feladatok egyike; az én, a tudat minden idők egyik legnehezebb filozófiai problémája. A valóság *legszubjektívebb* része nem kevésbé titokzatos, mint a *legobjektívebb* mivolta.

És végül, ha ez egygyélevést a felsorolt egyéb irracionális mozzanatok valamelyikével vesszük egyértelműnek, akkor sem lehet ez önmagában, racionális tényező nélkül megismerés, mint ezt az alábbiakban igazolni fogjuk.

A *beleélés, beleérzés* sem vehető szó szerint, hanem csak bizonyos *metaforikus* értelemben. Általában úgy magyarázható a megismerés e módja, hogy egy másik személy helyzetébe, annak körülményei közé fantáziánk segítségével beleképzeljük magunkat és az így nyert élményeinket má-

sok élményeként fogjuk fel. Itt tehát tulajdonképen nem mások élményeit éljük át, ragadjuk meg közvetlenül, hanem a saját élményeinket és ezekből *analógia* útján következtetünk mások megfelelő élményeire. A megismerésnek ez a módja sem lehet tiszta intuitív, teljesen irracionális, mert egyrészt — mint látni fogjuk — saját élményeinket sem ismerhetjük meg pusztá átéléssel, minden racionális tényező nélkül, másrészt pedig az analógiás következtetés is nyilvánvalóan értelmi tevékenység. Azt is csak értelmi vizsgálódással tudjuk eldönteni, hogy analógiánk az adott esetben jogosult-e. Minél kevésbbé hasonló hozzánk valamely személy, vagy minél inkább eltérnek bizonyos körülmények a tőlünk átélt helyzettől, annál kevésbbé ismerhetjük meg azokat a saját élményeinkből analógiás következtetéssel. Ezért a jóllétben tobzódó élet alapján sohasem lehet igazán megérteni a nyomorgó proletáriátus mozgalmainak rúgóit. Még bizonytalanabb analógiás következtetésünk, ha az állat életnyilvánulásaiba akarjuk magunkat „beleélni.“ Aki pedig minden természeti jelenséget, még az élettelen természetet is beleéléssel, beleérzéssel akarja megismerni, az nyilván mithoszt csinál a tudományból.

A *tiszta élmények*, a *pusztá átélés* sem adnak ismeretet értelmi feldolgozás nélkül. Ha valamit pusztán az átéléssel már eo ipso meg is ismernénk, akkor nem igen kellene pszichológiát tanulnunk, hanem csupán át kellene élnünk a megfelelő lelki jelenséget, hogy azt mindjárt teljesen meg is ismerjük. Akkor nem lenne a pszichológia még annyira fejletlen tudomány, nem lenne a lelki életnek annyi megfejtethetetlen titka és akkor legalább is a pszichológia nagy területén érthetetlen volna a vélemények, elméletek oly nagyarányú eltérése. Az élmények természetesen alapjai, fontos tényezői lehetnek bizonyos megismerésnek, de hogy olykor mily nehéz értelmi munkát kell végeznünk, míg az élményekből valóban ismeretekhez jutunk, azt tudja mindenki, aki valaha komolyan foglalkozott pszichológiával.

De még a *közvetlen szemlélet* sem ad önmagában, minden értelmi tevékenység nélkül ismeretet. A pusztá szemlélet csak adja a tárgyat, az adottáválás azonban még nem teszi a tárgyat egyúttal ismertté is. Az első, közvetlen szemléleten alapuló ismereteink is hosszas értelmi feldolgozás, összehasonlítás, megkülönböztetés eredményei. Hiszen pl. a csecsemő számára mily sokára, mennyi értelmi tevékenység után válnak ismertté olyasmik, amik élete első napjától kezdve egyformán közvetlenül adottak.

Ahol *értelmi tevékenység, összehasonlítás, megkülönböztetés* nem szerepel, ott a közvetlen adott még nem válik ismertté. Ezért nem ismertük fel sokáig pl. a levegő nyomását, mert nem tudtuk azt összehasonlítani, megkülönböztetni, bár a levegő nyomása is épp oly közvetlen adottság, mint pl. a zöld szín. És éppígy a zöld színt sem ismerhettünk fel közvetlenül, ha más szín nem volna adva számunkra, mert nem tudnánk azt egyéb színekkel összehasonlítani, azoktól megkülönböztetni. Ez az összehasonlítás, megkülönböztetés azonban már nem pusztán irracionális szemlélet, hanem értelmi tevékenység, bizonyos értelemben vett ítéletaktus, még ha nem is fejezzük ki azt az ítélet grammatikai formájában.

Egyébként a belső szemlélet számára közvetlenül adott tárgyak a lelki élmények is, amelyek azonban csupán ezáltal — mint láttuk — még nem válnak ismertté. Tehát ha a szemléletet tágabb értelemben vesszük is, mint általában a tárgyat közvetlenül adó mozzanatot, a pusztán szemlélet, mint tisztán irracionális mozzanat értelmi tevékenység nélkül még nem ad ismereteket, legfeljebb csak egyik tényezője a közvetlen megismerésnek.

Még kevésbbé tekinthetjük ismeretforrásnak a *tiszta emocionális élményeket, érzelmeket, szeretetet, gyűlöletet, vagy az akarati aktusokat*. Ezek fontos indítóerői, irányítói, vezetői, kísérőjelenségei lehetnek a megismerésnek, elősegíthetik szubjektív meggyőződésünket, de csupán általuk még semmit sem ismerünk meg. Bármily nagy megismerőképeséget tulajdonítsanak egyes bölcselek a szeretetnek, az elfogulatlan megfigyelés mégis csak azt mutatja, hogy lehetetlen valamit szeretnünk vagy gyűlölnünk, amit előzőleg egyáltalán nem ismertünk. Tehát a szeretet is tulajdonképpen már előzetes ismeretekre támaszkodik. Alább ki fogjuk mutatni, hogy az emocionális élmények az ismeretek érvényességének igazolására sem alkalmasak, annál kevésbbé adhatnak önmagukban helyes ismereteket.

Tehát semmi módon sem lehetséges tiszta intuitív, vagyis pusztán irracionális mozzanatokból álló megismerés. A szélsőséges antiintellektualizmus, mely az értelmi mozzanatok kirekesztésével akar ismeretekre szert tenni, semmiféle formájában sem fogadható el. Ha van is szerepe a megismerésben bizonyos irracionális mozzanatoknak, ezek önmagukban még nem teszik nélkülözhetővé az *értelmi állásfoglalást, a racionális tényezőket*. Amely tárggyal szemben képtelenek vagyunk értelmileg állást foglalni, amelyre vonatkozólag nem vagyunk képesek semmi ítéletet alkotni, azt

nem ismerhetjük. Értelmi tényezők nélküli, tiszta intuitív megismerés önellentmondás.

IV.

Tehát nem rendelkezünk semmiféle *tisztán értelemfeletti* megismeréssel, mely minden értelmi mozzanatot megelőzve juttatna ismeretek birtokába. Már most az a kérdés, hogy viszont kiküszöbölhetők-e teljesen bizonyos intuitív mozzanatok, irracionális elemek a megismerésből? Más szóval, feloldható-e minden megismerés maradék nélkül tisztán értelmi tényezőkre? És ha az intuición egyes fajai bizonyos megismerési folyamatok lényeges mozzanatának bizonyulnak, akkor a további kérdés, milyen szerepe van ez intuitív tényezőnek a megismerésében? Nevezetesen, mennyiben szerepelhetnek az intuitív tényezők az *ismeretek objektív érvényességének, bizonyosságának megalapozásánál*? Lehet-e és mely esetekben lehet az intuición a közvetlen evidenciának, a teljes objektív bizonyosságnak alapja?

Ha a gondolkodás történetét áttekintjük, kétségtelenül szembeötlő, hogy az emberi szellem legesodásabb alkotásai a tudomány és művészet terén egyaránt bizonyos irracionális mélységekből törnek elő valamilyen intuitív megpillantás által. Az új nagy igazságokat első csírájukban rendszerint irracionális úton, intuiciónnal pillantjuk meg. A *teremtő lángész munkája* tisztán értelmi mozzanatokkal megmagyarázhatatlan. Sokszor maga sem tudja, hogyan jutott valamely új, nagy igazság első megragadásához. Ezen megfigyeléseknek, nagy felfedezéseknek értelmi lépésekkel való rekonstruálása rendszerint igen hiányos, vagy egyáltalán lehetetlen. A nagy igazságok felfedezéséhez, első megpillantásához nem a *bizonyítékok* sorának végeredményeként jutunk el, hanem ellenkezőleg, a bizonyítékok sorozatát is éppen a már megpillantott igazság indítja meg. Hiszen különben érthetetlen volna, hogy a bizonyítékoknak éppen ezen sorához hogyan jutottunk el. E bizonyítékokat ugyanis nem állíthatjuk össze vaktában, céltalanul a lehetséges elméleti vagy tapasztalati adatok végtelen sokaságából, amint az Ilias vagy az Odysseia sem jöhetett oly módon létre, hogy valaki egy zsákból vaktában, véletlenül kiragadott betűket rakott egymás után. A bizonyítékok sorozatának megtalálásához tehát már valamely *vezérgondolat alapján* kell keresnünk. Ez a vezéreszme pedig az igazságnak, mint a bizonyítási sorozat várható eredményének legalább is egy *valószínű hipotézis alakjában* való megpillantása, melyhez az értelmi bizonyítékok hiánytalan sorát már csak utólagosan

keressük. Az igazság első megpillantása tehát nem lehet ez utólagos értelmi következtetésnek, hanem valamely ez utóbbit megelőző irracionális, intuitív megragadásnak az eredménye.

Éppen ezért nem lehet olyan *módszert* sem megadnunk, melynek segítségével bárki is egészen új nagy igazságok felfedezőjévé lehetne. Minden ilyesfélének vélt módszernél ugyanis, amelyet főleg az induktív kutatással kapcsolatban próbáltak összeállítani, hiányzik az *invenciónak irracionális, intuitív mozzanata*. A nagy felfedezések ez éltető szikráját semmiféle értelmi módszerrel, racionális úton nem lehet elérni. Már pedig e nélkül nem lehetséges igazán alkotó szellemi tevékenység.

Vannak ugyan egyes bizonyítási és tanítási, *demonstratív* és *didaktikai* módszerek, melyekkel a már megpillantott igazságot bizonyítjuk vagy tanítjuk, e módszerek azonban nem adják azt az utat, mely az igazság első megpillantásához vezetett. Archimedes híres törvényére egészen más úton jutott, mint ahogy azt most igazoljuk vagy tanítjuk.

A megismerésnél tehát valóban sok helyen szükségünk van bizonyos intuicióra, invencióra, irracionális tényezőre, mellyel az igazságot mintegy előre meglátjuk, megsejtjük, megérezzük. Azonban itt sem lehet szó teljesen irracionális, minden értelmi mozzanatot nélkülöző megismerésről. Hiszen az igazságnak ez az intuitív megragadása is csak akkor válik ismeretté, ha az értelem azt felfogja, elgondolja, ha az intuíció irracionális folyamata az értelmi gondolkodásba már beletorkollott. Ezt megelőzőleg még minden az irracionális ismeretlen mélységeiben lappang, tehát még teljesen ismeretlen.

Épp így nem tekinthetjük az ilyenfajta intuícióval megragadott igazságot mindjárt biztos, szilárd érvényességű ismeretnek sem. E zseniális intuíció épp úgy vezethet *nagy igazságokra*, mint *nagy tévedésekre*, melyek szellemesek, szépek, tetszetősek, csupán — nem igazak. Ennek eldöntése pedig már az értelmi vizsgálódások feladata. Míg ez értelmi bizonyítékokat nem találjuk, lehet az intuitív megpillantás eredménye, többé-kevésbé valószínű hipotézis, szellemes ötlet, tetszetős előítélet, de még korántsem tudományos érvényességre igényt tartó ismeret. És bizony sokszor a legszellemesebb elméletek bizonyulnak tévedéseknek az értelem további vizsgálódásai előtt. A tudományok történetének is megvannak a maga tragédiái, melyek sokszor éppen a

legzseniálisabb intuícióval megáldott lángelmék lelkében játszódnak le.

A tudomány haladásához tehát valóban szükséges az intuíció vezérlő fénysugara, de a zseniális intuíció ezen fénye mellett az értelem fáradságos munkája válogatja ki a sok megtévesztő hamis csillogás közül az igazi értékeket. És míg az értelem e munkáját el nem végezte, az intuíció eredménye csak *provizórius, hipotetikus ismeret* lehet.

Az intuíció mint *beleérzés, beleélés, eggyélevés* szintén fontos, nélkülözhetetlen tényezője lehet főleg bizonyos pszichológiai és történeti megismerésnek. Minél teljesebben akarunk valamely személyiséget megragadni, minél mélyebben akarunk másnak lelki világába behatolni, minél alaposabban igyekszünk gondolatainak, cselekedeteinek emocionális indítékait megismerni, érzelem és ösztönéletét megvilágítani, annál nagyobb mértékben szorul az értelmi gondolkodás irracionális, intuitív elemekkel való kiegészítésre. Itt valóban rendelkezniünk kell azzal a képességgel, hogy mások lelki életének mélyebb rétegeit is magunkban fantázia útján reprodukáljuk, hogy mások élményeit lehetőleg hasonló módon önmagunkban is felidézzük, hogy magunkat a gondolkodó, érző, akaró idegen személybe minél teljesebben „beleéljük“. Az így átélt saját élményeinket azután bizonyos analógia alapján mint az illető idegen személy élményeit ismerjük meg.

Itt természetesen bizonyos különleges képességekkel, gazdag lelkivilággal, a változatos élmények bőséges tárházával, élénk fantáziával kell rendelkezniünk. Minél inkább szűkölködünk e képességekben, annál szegényebbek lesznek az ilyen ismereteink. Ezért a nagy költők és művészek gazdag lelkivilágukkal, zseniális fantáziájukkal gyakran sokkal mélyebben ismernek meg bizonyos történeti személyeket néhány adat alapján is, mint a történelmi adatok nagy bőségével rendelkező, de csupán a száraz értelemmel dolgozó tudósok.

Természetesen az intuíciónak ez a faja sem ad már önmagában mindig helyes ismereteket. Hiszen ez már abból is nyilvánvaló, hogy sokszor ugyanannak a személynek a jellemét a különböző történészek, pszichológusok és művészek ugyancsak ez intuíció alapján sokszor egész ellentétesen fejtik ki. Habár, mindnyájan emberek lévén, bizonyos közös emberi élményeket nagy vonásokban egyformán élünk át, de egyúttal mindegyikünk más és más emberi egyén és így mindegyikünkben a lelki élet mélyebb rétegei már másként differenciálódnak. Így azután könnyen fenyeget bennünket

az a veszedelem, hogy a saját lelki életünk kaptafájára erőszakolunk rá lényegesen különböző egyéniségeket is.

Hasonlóképen a saját élményeink kifejtésének, valamint az analógiás következtetésnek is van számos hibaforrása. Mindezeket az intuitív beleélésből származható hibákat azután értelmi következtetés útján, racionális vizsgálódással kell kiküszöbölnünk. Míg az értelem e felülvizsgáló és igazoló munkáját el nem végezte, lehet az intuitív beleélés eredménye esetleg kiváló költői mű, de még korántsem tudományos értékű ismeret.

Az *érzelmeknek* és általában az *emocionális élményeknek* mint az intuición egyik fájának szintén lehet fontos szerepe bizonyos megismerő tevékenységnél. Igen sokszor az *érzelmek indítják meg, vezetik és irányítják* az értelmi gondolkodást. Az *érzelmek, emocionális élmények* sokszor „látóvá” tesznek bennünket különösen az etikai és az esztétikai értékeknek, valamint az emberi cselekedeteknek belső rugóinak felismerésénél. Ami érzelmeinket közelebből érinti, az további kutatásra indít bennünket és ami érzelmeinket kielégíti, ami szépnek, tetszetősnek, kedvezőnek tűnik fel, annak helyességét, érvényességét is iparkodunk kimutatni.

Az *érzelmeknek, emocionális élményeknek*, különösen az irántuk fogékonyabb egyéneknél gyakran oly *meggyőző creje* van, mely minden értelmi bizonyítékkal képes dacolni. Ezt használják ki azok a tudományos színezetű munkák, melyek az értelmi bizonyítékok hiányát fényes dialektikával, szépen hangzó frázisokkal, költői hasonlatokkal, csillogó fantáziaképekkel igyekeznek pótolni.

Az ilyen *emocionális bizonyítékoknak, átéléseknek, érzelmi szemlélődésnek* megvan továbbá az a fölénye is a száraz értelmi bizonyítékokkal szemben, hogy hatékonyabban belemarkolnak *gyakorlati életünkbe, akaratunk, cselekedeteink irányításába*. Éppen ezért pótolhatatlan szolgálatot tehetnek oly igazságok kifejtésénél, melyeknek nemcsak elméleti értéke, hanem fontos gyakorlati jelentősége is van. Ilyenek elsősorban a vallási és erkölcsi igazságok, melyek nem csupán értelmi állásfoglalást kívánnak, hanem egész lényünket, érzelmünket, akaratunkat, cselekedeteinket is érintik. Ezeknél nemcsak az értelem meggyőzésére, hanem a szív hajlékonyra tételére is szükség van. Ez utóbbi tekintetben pedig az *emocionális intuición kétségtelenül az értelmi okoskodás száraz, élettelen argumentumai felett áll.*

Más azonban a helyzet, ha állításainknak csupán *igazságát, érvényességét* tekintjük. E tekintetben az *emocionális intuición* sohasem adhat végső tudományos igazolást,

semmi esetre sem tehető az értelmi bizonyítékok helyébe, vagy éppen azok fölé. Ismereteink, állításaink érvényességének igazolásához még oly erős emocionális élmények, érzelmek, vagy misztikus elragadtatások sem elégségesek önmagukban. Ugyanezek járulhatnak ugyanis pusztán szubjektív véleményhez, vagy akár pathológikus hallucinációhoz is. Ezért találkozunk a legellentétebb misztikus bölcsesleti vagy vallási tanításokkal, melyek egyaránt emocionális intuíciora alapítják állításaik igazságát. Már most, hogy ezek közül mégis melyik az igaz, érvényes, azt csak az értelmi vizsgálódások alapján tudjuk eldönteni. Ez értelmi bizonyítékok nélkül az emocionális szemlélődések csak *szubjektív meggyőződést* adhatnak.

V.

Az intuíciónak eddig tárgyalt fajtái — mint láttuk — legfeljebb provizórikus vagy hipotétikus érvényességű ismeretet adhatnak. Az intuición azonban legtöbbször nem ilyen, hanem közvetlenül evidens megismerést értenek, melyhez tehát a legnagyobb fokú bizonyosság járul. A *végső bizonyosság*, a *közvetlen evidencia* alapjának általában bizonyos fajtájú intuiciót szoktak tartani.

Ismereteink, állításaink érvényességét bizonyos határig igazolhatjuk *racionális megokolással*, mely abban áll, hogy egyik ismeretünk igazságát egy másik ismeretünk igazságára, ezt ismét egy harmadik ismeret igazságára építjük é. i. t. Így pl. azon ismeretünket, hogy a négyszög szögösszege $4R$, a háromszög szögösszegére vonatkozó ismereteinkből igazoljuk, amennyiben minden négyszög két háromszögre bontható. A háromszög szögösszegére vonatkozó ismeretünket viszont igazolhatjuk a váltószögek egyenlőségére vonatkozó ismeretünkből é. i. t. E racionális igazolási folyamat azonban nem lehet végnélküli, hanem bizonyos véges számú racionális lépés után el kell jutnunk oly ismeretekhez, oly igazságokhoz, melyek további racionális igazolása már nem lehetséges, de nem is szükséges, amelyeket tehát már nem lehet és nem is kell más, alapvetőbb ismeretekből igazolnunk, hanem önmagukban érvényeseknek tekintjük őket. Már most mire alapíthatjuk e *végső ismereteknek*, ez *autonóm ítéleteknek* az érvényességét? Hiszen ezeket sem tarthatjuk minden alap nélkül igazaknak, mert akkor minden további, rájuk épített ismeretünk is megalapozatlanná válik. Mivel e végső igazságoknál racionális igazolás nem lehetséges, az elégséges megalapozást általában bizonyos irracionális, intuitív mozzanatokban szokás keresni, melyek

önmagukban végső és teljesen elégséges igazolását nyújtják bizonyos ismereteink feltétlen érvényességének. Van-e azonban ilyen intuitív ismeretforrás?

Ilyen intuitív ismeretforrásra találunk a *közvetlen szemléletben*. Valamely ismeretünk, állításunk, ítéletünk érvényessége, igazsága, ugyanis attól függ, hogy vajjon megegyezik-e azzal a tárggyal, amelyre vonatkoztatjuk. Ha pedig valamely tárgyat közvetlenül szemlélünk, akkor e szemléletünket kifejező állítás, ítélet feltétlenül igaz lesz, mert a tárggyal való megegyezése közvetlenül nyilvánvaló. Ilyen közvetlen szemléleten, intuición alapuló közvetlenül evidens ítélet pl., hogy egy fehér papírost látok magam előtt, hogy a fehér és fekete színek egymástól különböznek, hogy nem lehet valami egyszerre fehér és nemfehér stb.

Itt a *szemléletet* természetesen *tágabb értelemben* vesszük, amennyiben nem csupán a vizuális szemléletet, hanem általában az ismerettárgy közvetlen megragadását, a tárgyat közvetlenül adó aktust értjük rajta. Ilyen közvetlen adottság pedig nemcsak a külső érzékszervek útján adott tárgy, hanem a „belső érzékeléssel” megragadható tudatállapot, továbbá valamilyen ideális tárgy is lehet. Így pl. nemcsak a színeket, hangokat, hideget, meleget stb. ragadhatjuk meg közvetlenül, hanem örömlünket, fájdalunkat, szomorúságunkat, vagy azokat az ideális tényálladékokat is, melyeket a logikai alapelvek fejeznek ki. Ennek megfelelően, nemcsak külső szemléletről beszélhetünk, hanem belső szemléletről, valamint tisztán intellektuális szemléletről is.

Van tehát bizonyos értelemben intuitív, vagyis közvetlen megismerés, melyhez közvetlen bizonyosság, intuitív evidencia járul. Már most az a kérdés, *mely tárgyakra terjedhet ki és mely esetben áll fenn* ez az intuitív megismerés? Lehet-e pl. egy tudományt *tisztán* ilyen *intuitív bizonyosságú* ismeretekből felépíteni?

Ha az intuitív megismerés tárgykörét akarjuk megállapítani, akkor abból mindenekelőtt a *reális külvilág tárgyait, illetve azok reális létezését* kell kikapcsolnunk. Nincs ugyanis semmiféle közvetlen szemléletünk a külvilág tárgyainak reális létezéséről, hanem csak azoknak megjelenési formájáról. E jelenségek azonban önmagukban véve lehetnek nemcsak valamely külső tárgy reális jelenlétéből származó tapasztalati adottságok, hanem fantáziaképek, álmok, képek, hallucinációk, tehát tudatunknak csupán szubjektív alkotásai is és pusztán csak a közvetlen szemlélet útján nem tudjuk eldönteni, hogy valamely adott esetben csupán ilyen szubjektív érzéki adottságokról vagy reálisan jelenlevő

külső tárgyakról van-e szó. Így pl. a zöld színről van bizonyos közvetlen szemléletünk, de a reálisan jelenlevő, fizikai zöld szín közvetlen szemléleti képe semmiben sem különbözik attól a zöld színtől, amelyet valamilyen vörös szín kontraszthatásaként egy negatív utóképből szemlélünk, vagy amelyet álmunkban látunk, avagy fantázia útján magunk elé képzelünk. Azt tehát nem a közvetlen szemlélet alapján tudjuk eldönteni, hogy a szemléletben jelentkező zöld színnek megfelel-e valamilyen jelenlevő külső, fizikai realitás és hogy milyen ez a reális, fizikai zöld szín, annak megjelenési formájától eltekintve.

Ennek alapján tehát az *összes reális tudományokat* ki kell kapcsolnunk a tiszta intuitív tudományok közül, mert hiszen e tudományoknak egyik alaptétele a tárgyak reális létezése, ami pedig — mint láttuk — nem közvetlen intuíción alapuló ismeret. Ezért nem lehet közvetlen intuíción alapuló ismeretünk Istennek vagy más idegen személynek a létezéséről sem.

De még a közvetlen adottság, a közvetlen szemlélet sem lehet mindig közvetlenül bizonyos, intuitive evidens ítélet alapja. Vannak tárgyak, illetve tényálladékok, melyeket, bár közvetlen szemlélettel ragadunk meg, melyek tehát elvileg intuitív bizonyossággal volnának megismerhetők, melyeket azonban ténylegesen, gyakorlatilag mégis legfeljebb csak több-kevesebb valószínűséggel ismerhetünk meg, mert a tárgy a szemléletben nem jelentkezik elég határozottan. Így például a szemléletben közvetlenül adott két fényforrás erősségének különbségét általában intuitív evidenciával megragadhatjuk, vagyis közvetlenül, teljes bizonyossággal felismerhetjük, hogy melyik fényforrás erősebb a másiknál. Ha azonban a fényerősség különbségét a különbségi küszöbön csökkentjük, akkor már a közvetlen szemlélet dacára is, legfeljebb bizonyos valószínűséggel tudjuk csak megállapítani, hogy a két fényforrás egyenlő fényerejű, illetve melyik erősebb a másiknál. Intuitív evidenciáról tehát itt már nem lehet szó.

Hasonlóképpen nem ismerhetjük meg intuitív evidenciával azokat a közvetlen adottságokat sem, melyek *igen tűnékenyek*, vagy *igen változók*. Így pl. egy hirtelen feltűnő, majd ismét eltűnő kép szemlélete a közvetlen szemlélet dacára számos csalódásra, téves ítéletre vezethet, amit a hosszabb, alaposabb szemlélettel elkerülhetünk.

Epp így hiányozhat a teljes intuitív evidencia az *igen bonyolult* adottságok közvetlen szemléletén alapuló ítéleteknél is. Így pl. saját lelkiállapotunkat a bonyolultság bizonyos

nyos fokán túl már a közvetlen belső szemlélet dacára is, csak homályosan, csak több-kevesebb valószínűséggel ismerhetjük meg.

Vannak tehát az intuíciónak bizonyos *objektív feltételei* és csupán ez objektív feltételek mellett ismerhetjük meg közvetlen bizonyossággal, intuitív evidenciával még a közvetlen szemlélet tárgyait is. De vannak az intuitív evidenciának bizonyos *szubjektív feltételei is*. Így kell, hogy megfelelő *figyelem koncentráldjék* az ismerettárgyra. Ez különösen egyes bonyolultabb lelki jelenségeknél nem is könnyű feladat, hanem különleges képességet és gyakorlottságot igényel. Épp így nem könnyű kellő figyelmet koncentrálni bizonyos ideális tárgyak és tényálladékok közvetlen megragadásához.

Kell továbbá, hogy a közvetlen szemlélettel egyidejűleg az ismerettárgyra vonatkozó bizonyos *értelmi ráirányulás, ítéletaktus* is jelen legyen. Bármily koncentrált figyelemmel, tehát minden mást kikapcsolva, szemlélünk is valamit, ez a szemléletünk önmagában nem lesz még intuitive evidens ismeret, sőt egyáltalán semmilyen ismeret sem, ha nem járul hozzá valamilyen vonatkoztató, összehasonlító, megkülönböztető, szóval értelmi, ítéleti aktus, melynek tárgya a szemléletben jelentkező tényálladék.

Az ítélet intuitív evidenciájához szükséges még az is, hogy csak azt és csak úgy fejezzük ki, amit és ahogyan *valóban közvetlenül szemlélünk*. Így a közvetlen szemléleti adottságok mindenféle magyarázata, mely már nem alapul a közvetlen szemléleten, kívül esik az intuitív evidencia körén is.

Mindezen objektív és szubjektív feltételek valamelyikének hiánya miatt hiányozhat az intuitív evidencia, illetve téves lehet olyan ismeret, olyan ítélet is, mely közvetlenül szemlélt tárgyra, vagy tényálladéokra vonatkozik. Sőt vannak ismerettárgyak, melyek, bár közvetlen szemlélet tárgyai, mégis lehetetlen őket intuitív evidenciával megismernünk, mert hiányoznak bennük azok az objektív feltételek, melyek mellett valamely ismerettárgy gyakorlatilag, tehát a mi emberi megismerő képességünk által intuitív evidenciával megragadható. Így a *lelki jelenségek* nagy része, vagy határozatlanságuk, vagy tűnékenységük, változékonyságuk, avagy bonyolultságuk miatt szintén kívül esik az intuitív evidenciával megismerhető tárgyak körén. Ennél fogva a *pszichológia* sem tekinthető tiszta intuitív tudománynak.

További igen fontos feltétele az intuitív evidenciának,

hogy a közvetlen szemlélet a megismerés, az ítélet aktusával egyidejűleg legyen jelen. Ezért az emlékezetre alapított ismeret, vagyis az emlékezésben adott tárgyra vonatkozó ismeretünk sohasem rendelkezhet intuitív evidenciával. Az emlékezeti tárgyról ugyanis közvetlen szemlélettel és így közvetlen evidenciával legfeljebb annyit állapíthatunk meg, hogy az illető tárgy emlékezetünkben így és így jelentkezik. Azt azonban, hogy ez az emlékezeti adottság mennyiben egyezik meg az egykori eredeti adottsággal, vagyis, hogy emlékezetünk mennyire hű, megbízható, ezt semmiképpen sem lehet közvetlen szemlélettel, intuitív evidenciával megismernünk. Ugyanis e megegyezés viszonyának egyik tagja, emlékezetünk helyességének a normája mindig valamilyen jelen nem levő, mult adottság, melyet éppen ezért a jelenben nem szemlélhetünk közvetlenül. Hiszen ha ezt jelenleg is közvetlenül szemlélhetnénk, akkor ez már nem mult, hanem jelenlegi adottság lenne és így semmi köze sem volna az emlékezethez. Akármilyen másra próbáljuk is építeni az emlékezet bizonyosságát, az nyilván nem alapulhat közvetlen szemléleten, intuitív evidencián. Ezért mindazok a tárgyak, melyek csupán az emlékezet útján adódnak, kívül esnek az intuitív evidenciájú megismerés körén. Ami elmúlt, azt már soha többé nem ragadhatjuk meg intuitív evidenciával. Ezért sem rendelkezhet semmiféle történeti tudomány tiszta intuitív evidenciával.

Az emlékezet bizonyosságát azonban *gyakorlatilag* egyetlen tudomány sem nélkülözheti. A tudomány továbbfejlesztéséhez ugyanis számos ismeretet, tételt érvényesnek kell elfogadnunk, melyek érvényességét a további kutatás folyamán már nem az intuitív evidencia, hanem az emlékezet bizonyossága alapján fogadjuk el. Még ha ezeket a tételeket emlékezetünk szerint egykor intuitív evidenciával ismertük is fel, ez az emlékezés az intuícóra már nem ad intuitív evidenciát, hanem csak emlékezeti bizonyosságot.

Még azon tudományok sem nélkülözhetik az emlékezet bizonyosságát, melyeknek *összes alaptételei* tetszés szerint ismételtén intuitív evidenciával felismerhetők. A további kutatás folyamán ugyanis legalább gyakorlatilag teljesen lehetetlen a felhasznált alaptételeknek megfelelő összes tényálladékokat állandóan a közvetlen szemléletben tartanunk, és így kénytelenek vagyunk e tételek érvényességét csupán az emlékezet megbízhatósága alapján elfogadni. Így, ha a matematika összes alaptételeit intuitív evidenciával felismerhetőnek tartjuk is, a további matematikai vizsgálódásoknál ez alaptételeket már nem a jelenlevő intuitív eviden-

cia, hanem csupán az emlékezet bizonyossága alapján fogadjuk el érvényeseknek. Pl. a cosinus-tétel bizonyításához csupán az emlékezet alapján fogadjuk el érvényesnek Pythagoras tételét és nem tarthatjuk állandóan a közvetlen szemléletben e tétel bizonyítását és a további bizonyítékok sorozatát a végső, intuitív evidenciával felismerhető alaptételekig.

Mivel pedig az emlékezet bizonyosságát, megbízhatóságát nem illeti meg az intuitív evidencia, azért nem is lehetséges tiszta intuitív tudomány, vagyis olyan, mely semmiféle megállapításánál sem támaszkodna másra, mint amit a tiszta intuitív szemléletben közvetlen evidenciával ismerünk fel. Bármily gyarló, tökéletlen is a racionális lépésekkel történő intellektuális megismerés, ez lényegszerűen hozzátartozik a mi szellemi berendezettségünkhöz és nélkülözhetetlen számunkra, míg emberi módon, emberi aggyal ismerünk meg.

VÉLETLEN, VALÓSZÍNŰSÉG ÉS TERMÉSZETI TÖRVÉNY.

Írta: DR. JORDAN KÁROLY.

1. §. A véletlennek és a valószínűségnek már definíciójánál is nehézségekkel találkozunk, melyek máig sincsenek teljesen tisztázva. Jól látható ez *Poincaré* „Hasard” című értekezéséből,¹ amelyben leírja, hogy a régiek a természeti tűneményeket két csoportba osztották, az elsőbe sorozták azokat, amelyek szigorúan követik a természeti törvényeket, a másodikba, melyek azoktól függetlenek; az utóbbi tűneményeket tulajdonították a véletlennek.

A véletlen e definíció szerint teljesen objektív, ami véletlen az egyiknek, az véletlen mindenkinek. Ezt a fel fogást azonban a kutatók csakhamar elejtették, szigorúan determinisztikus álláspontra helyezkedve azt mondták, hogy az összes tűnemények, bármily jelentéktelenek legyenek is, követik a természeti törvényeket, hogy egy végtelenül hatalmas elme, mely azokat ismerné és belőlük következtetni tudna, mindent pontosan előre látna, reá nézve tehát véletlen nem léteznék. Korlátolt szellemi tehetőségünk az oka annak, hogy véletlenről beszélünk és még körünkben is, gyakran ami véletlen a tudatlannak, már nem véletlen a tudósnak. A véletlen tehát tudatlanságunknak mértéke; azokat a tűneményeket tulajdonítjuk a véletlennek, melyek törvényeit nem ismerjük.²

¹ *H. Poincaré*, *Le Hasard*, *Revue du Mois* 1907 p. 257; vagy pedig *Science et Méthode*, Paris, 1908, p. 65. „Dans cette conception, le mot hasard avait un sens précis, objectif; ce qui était hasard pour l'un, était aussi hasard pour l'autre et même pour les Dieux. Mais cette conception n'est plus la notre; nous sommes devenus des déterministes absolus, et ceux même qui veulent réserver les droits du libre arbitre demain laissent du moins le déterminisme régner sans partage dans le monde inorganique.”

² *Max Planck*, a nagy fizikus, hasonlóan nyilatkozik *Dynamische und Statistische Gesetzmässigkeiten* című munkájában (1914) p. 28. „Aber dennoch ist hier auf allen Gebieten, bis hinauf zu den höchsten Problemen des menschlichen Willens und der Moral, die Annahme eines absoluten Determinismus für jede wissenschaftliche Untersuchung die unentbehrliche Grundlage...”

A determinizmus hypothézisének lényege az, hogy a világ jelenlegi állapota szükségkép hozza létre annak jövő állapotát. Ha ezt nem fogadnánk el, minden megfigyelés fölöslegessé válna, azokból a jövőre semmit sem következtethetnénk s ezzel a tudomány igazi célja elérhetetlen volna. Ez az oka annak, hogy a determinisztikus felfogást a tudósok minden tudományos kutatás szükséges alapjának tartják; világosan kifejezték ezt *H. Poincaré*³ és *M. Planck*.²

B. Spinoza (1632—1677) is azon a nézetten volt etikájában, hogy semmi sem történik a természetben véletlenül, hogy csak tökéletlen tudásunk miatt tulajdonítunk bizonyos dolgokat a véletlennek. Hasonló nézetet vallottak a valószínűségszámítás első kutatói is. Mint az az alábbi idézetekből kitűnik: *Voltaire* (1694—1778) „Ce que nous appelons hasard n'est et ne peut être que la cause ignorée d'un effet connu.“ *J. B. Bousset* (1627—1704) „Le hasard n'est qu'un mot inventé par notre ignorance.“

*Montmort*⁴ szerint „Ainsi pour attacher à ce mot hazard une idée qui soit conforme à la vraie Philosophie on doit penser que toutes choses étant réglées selon des lois certaines, dont le plus souvent l'ordre ne nous est pas connu, celle là dépendent du hazard dont la cause naturelle nous est cachée.“ *Hume*⁵ szerint „Though there be no such thing as chance in the world, our ignorance of the real cause of any event has the same influence on the understanding and begets a like species of belief or opinion.“ *Bicquille*⁶ szerint „Il n'y a point de hazard absolu; ce mot est relatif à l'ignorance de celui qui l'emploie: et comme tout se meut dans la nature suivant des lois constantes et des forces données, qui déterminent le résultat de tout acte, mouvement, ou état de chose; il n'y aurait point de hazard, et tout serait certain pour l'être intelligent qui connoîtroit parfaitement ces lois. On peut dire la même chose de la Possibilité qui n'est point une qualité intrinsèque aux faits appelés possibles, mais seulement l'expression de l'ignorance où nous sommes si ces faits ont existé ou n'ont pas existé...“

³ *Poincaré* l. cit. p. 65. „Le hasard n'est que la mesure de notre ignorance. Les phénomènes fortuites sont par définition ceux dont nous ignorons les lois.“

⁴ *Essay d'Analyse sur les Jeux de Hazard*, p. XIV. 1708.

⁵ *Inquiry Concerning Human Understanding*, 1748, Sect. VI. p. 60.

⁶ *Du Calcul des Probabilités*, 1783. p. 4.

*Laplace*⁷ szerint: „La courbe décrite par une simple molécule d'air ou de vapeurs, est réglée d'une manière aussi certaine, que les orbites planétaires: il n'y a de différence entre elles, que celle qu'y met notre ignorance.“

*Quetelet*⁸ szerint: „Le hasard ce mot mystérieux dont on a tant abusé, ne doit être regardé que comme servant à couvrir notre ignorance; c'est un fantôme qui exerce l'empire le plus absolu sur le vulgaire, habitué à ne considérer les faits qu'isolément, mais qui s'anéantit devant le philosophe dont l'œil embrasse une longue suite d'événements, et dont la pénétration ne saurait être mise en défaut par des écarts, qui disparaissent à ses yeux quand il sait se placer assez haut pour saisir les lois de la nature.“

*Windelband*⁹ szerint: „Wenn das Wort *Zufall* irgend einer Tatsache gegenüber ausdrücken soll, dass zum Eintreten derselben die zureichenden Gründe nicht vorhanden waren, und dass sie doch eingetreten ist, *von ohngefähr* wie man es zu sagen pflegt, so ist diese Vorstellung eine den Grundgesetz alles Denkens widersprechende Ungeheimtheit. Dass es einem solchen Zufall nicht giebt, bedarf keines langen Beweises, sondern nur einer einfachen Besinnung auf das Grundgesetz des Denkens.“ Munkájának második fejezetében *Windelband* definiál relatív véletlent; mondva, hogy ha két esemény olyan, hogy egyik bekövetkezése szükségkép a másik bekövetkezését vonja maga után, akkor azokat oksági kapcsolat köti össze, ha azonban előfordul az is, hogy az egyik esemény a másik nélkül következik be, akkor azok egyidejű előfordulását relatív véletlennek nevezzük. Szerinte ez a relatív véletlen nagy fontossággal bír a tudományos kutatásnál, amelyben rendszeren el kell dönteni, hogy két egyidejűleg bekövetkezett esemény között oksági kapocs áll-e fenn, vagy pedig azok a relatív véletlen következtében jöttek egyidejűleg létre.

A véletlennek ez a definíciója *Cournot*-tól származik;¹⁰ szerinte ugyanis: „Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendants, dans l'ordre de la causalité, sont ce qu'on nomme événements *fortuits* ou des résultats du *hasard*.“

A szigorú determinisztikus felfogás szerint azonban nincsenek független tüneményesorozatok. Akkor tekintjük

⁷ *Théorie Analytique des Probabilités*, 2. éd. 1814. p. IV.

⁸ *Théorie des Probabilités*, 1853, p. 101.

⁹ *Die Lehre vom Zufall*, 1870, p. 6.

¹⁰ *Théorie des Chances et des Probabilités*, Paris, 1843. p. 73.

azokat függetleneknek, ha köztük a kapcsolatot nem ismerjük. Ilyenformán az így definiált „relatív“ véletlen semmiben sem különbözik az előbbi „abszolút“ véletlentől. *Poincaré* már említett *Hasard* című munkájában megkísérli a véletlennek objektívebb definícióját adni. Szerinte akkor tulajdonítjuk az eseményt a véletlennek: Először,¹¹ ha valamely kicsiny, észrevehetően ok nagy következményekkel jár. Kitűnő példa erre valamely labilis egyensúlyban levő dolog megdőlése. Ez esetben semmit sem láthatunk előre; ha világunkban minden labilis egyensúlyban volna, a tudomány lehetetlenné válnék, mert a tudomány igazi célja a tünemények előrelátása. Jó példát nyerünk erre, ha a filmeket hátrafelé pergetjük le, ekkor csaknem minden váratlanul jön létre és a véletlen korlátlanul uralkodik. Másodszor,¹² ha nagyon sok apró ok játszik közre valamely tünemény létrejötténél, melyek hatása külön-külön igen kicsiny; az okok nagy száma folytán azonban a hatás mégis igen nagy, ez esetben is a véletlennek tulajdonítjuk a tüneményt. Ha például valamely dolgot a lehető legnagyobb pontossággal lemérünk, akkor az eredményt rendkívül sok minden befolyásolja (hőmérséklet, légnyomás, mérőeszközök elhajlása stb.), úgyhogy a létrejött mérési hiba a véletlennek tulajdonítható. Ugyanez áll például a jövő március havi átlagos hőmérsékletre; bizonyos gyümölcsfa jövő évi virágzásának időpontjára, valamely búzakalászban levő szemek számára stb. Harmadszor,¹³ ha valamely tünemény létrejöttét előre kívánjuk látni, akkor meg kell figyelni a tünemény előzményeit; ezek száma azonban végtelen, tulajdonképpen ismerni kellene a világegyetem előző állapotát; ez persze lehetetlen, de ha lehetséges volna is, akkor se következtetnénk soha semmit; ugyanis a jelenlegi állapot pontosan már nem fog előfordulni. Ki kell tehát ragadni a tüneményt kísérő jelenségek közül a tüneményre lényegeseket. Ezeket gyakori észleléssel kisebb-nagyobb valószínűséggel állapíthatjuk meg; sohasem tudhatjuk azonban, hogy nem felejtettünk-e ki valamely lényeges körülményt, amelynek elmaradása folytán a kérdéses alkalomkor a várt tünemény nem jön létre; vagy pedig oly körülményt tekintettünk lényegesnek a tünemény létrejöttére, mely nem volt az, és elfordul, hogy az észleléskor az esemény

¹¹ *Hasard* p. 68.

¹² *Hasard* p. 73.

¹³ *Hasard* p. 78.

bekövetkezik a kérdéses tünemény nélkül. Ez esetben mondjuk, hogy a tünemény véletlenül maradt el vagy jött létre.

A matematikusok még más objektív kritériumát kívánták adni a véletlennek, a később megbeszélendő *Nagyszámok*, vagy a *Véletlen törvénye* segítségével. Ez a törvény megmondja, hogy valamely tüneménysorozatban mi a valószínűsége az átlagtól való egyes eltéréseknek. Vannak tüneménysorozatok, melyek e törvénynek hódolnak, mások, melyekre az nem érvényes. Azokat a tüneményeket tulajdonítjuk a véletlennek, melyek a Véletlen törvényt követik. Ez a definíció összhangban van a *Poincaré* által másodsorban felsorolt esettel. Így például a mérési hibák (*Adrain-Gauss*), a gázmolekulák sebessége (*Maxwell*), az újoncok magassága (*Quetelet*) stb. követik a véletlen törvényt. Eszerint megfigyelés által dönthetjük el azt, hogy valamely tünemény e csoportba tartozik-e, vagy nem. A véletlennek ez a definíciója azonban nem ellenkezik a szükségszerűség vagy törvényszerűség fogalmával. Kitűnik ez abból, ha kimutatjuk, hogy a π szám egyes jegyeinek megoszlása szintén követi a véletlen törvényt.¹⁴

Az előzőkből látjuk, hogy a véletlen ilymódú megállapítása már nem alapszik tisztán tudatlanságon, hanem már részleges tudást tételez fel. Az egyes eseteket előre látni nem tudjuk, de azok nagy tömegének megoszlását ismerjük,¹⁵ ha tapasztalatilag megállapítottuk, hogy az követi a véletlen törvényt. Ez a magyarázata *Poincaré* rendkívül szellemes megjegyzésének:¹⁶ „Vous de demandez de vous prédiés, les phénomènes qui vont se produire. Si, par malheur, je connaissais les lois de ces phénomènes, je ne pourrais y arriver que par des calculs inextricables et je devrais renoncer à vous répondre; mais comme j'ai la chance de les ignorer, je vais vous répondre tout de suite. Et ce qu'il y a de plus extraordinaire c'est que ma réponse sera juste.“

2. §. *A valószínűségi ítélet* jövő vagy ismeretlen múlt események bekövetkezésére vagy megtörténtére vonatkozó állítás. A jövő eseményeket három csoportba oszthatjuk, a szerint, amint bekövetkezésüket bizonyosnak, lehetetlennek, vagy kétségesnek tartjuk. Az utolsó csoportba tartozik az események legnagyobb része, melyeket kétségeink

¹⁴ *Poincaré*, *Hasard*, p. 92.

¹⁵ Lásd *Quetelet* 8. idézetét.

¹⁶ *Hasard* p. 66.

különbözősége szerint többé-kevésbé valószínűeknek mondunk; ugyanis a valószínűségek különböző fokozatait különböztetjük meg; bizonyos eseményeket csaknem lehetetleneknek, másokat igen kétesnek, vagy kétesnek, valószínűnek, igen valószínűnek, csaknem bizonyosnak tartunk. Ilyenmű ítéleteink természetesen teljesen szubjektívek.

Ha valószínűségi ítéletünkről másoknak fogalmat adni kívánunk, akkor legcélszerűbb, ha matematikai segédeszközökhöz fordulunk. Jelöljük a lehetetlenséget zérussal, a bizonyosságot eggyel, a kétes események valószínűségét oly valódi törttel, mely annál közelebb áll egyhez, minél valószínűbb az esemény és annál közelebb áll zérushoz, minél valószínűtlenebb. Jelöljük a valószínűségi törtet p -vel; e törtnek nagyobb jelentőséget ad az a körülmény, hogy azt várjuk, hogy a jövőben n eset közül, ha n elég nagy, a tünemény körülbelül np esetben fog bekövetkezni; vagyis hogy a dolgok valószínűségükkel arányos számban fordulnak elő. Ez az úgynevezett *empirikus posztulátum*, amely tulajdonképen a valószínűség mértékének definíciója.

Az empirikus posztulátumot először *Robert Leslie Ellis* hangoztatta „On the Foundations of the Theory of Probabilities” című értekezésében¹⁷ (4.) „For myself, I have been unable to sever the judgment that one event is more likely to happen than another, or that it is to be expected in preference to it, from the belief that on the long run it will occur more frequently.” (5.) „When we expect two events equally, we believe they will recur equally on the long run” és „on the long run an event must tend to occur in the ratio of its probability”.

A valószínűségi ítélet vagy elméleti meggondolásokra, vagy tapasztalati adatokra támaszkodik.

3. §. Az *elméleti meggondolásokra* alapított valószínűségi ítélet a logikában az úgynevezett szétválasztó, vagy diszjunktív ítéleten épül fel. Például tegyük fel, hogy ha A érvényes, akkor B vagy C vagy D szintén érvényes; akkor annak a valószínűsége, hogy ha A érvényes, egyúttal B is érvényes legyen, egy olyan törttel egyenlő, melynek számlálója az egység, nevezője pedig az egyenlő értékűeknek vett diszjunkció-tagok száma, a jelen esetben tehát három.¹⁸ Voltak filozófusok, kik azt állították, hogy

¹⁷ Transactions of the Cambridge Philosophical Society Vol. VIII. 1842.

¹⁸ *Siegmund*, Logik, 1911. Band II. p. 318.

események bekövetkezésének valószínűségéről beszélni nem lehet; azok ugyanis vagy bizonyosan bekövetkeznek, vagy nem. Szerintünk csak annak a propozíciónak a valószínűségéről lehet szó, mely azt állítja, hogy a kérdéses esemény bekövetkezik. Ezt az álláspontot képviseli *Fick*:¹⁹ „Die Wahrscheinlichkeit ist eine Eigenschaft, welche nur einem hypothetischen Urtheile zukommen kann Die Wahrscheinlichkeit eines unvollständig ausgedrückten Urtheils ist der als echter Bruch dargestellte Theil des ganzen Bereiches der Bedingung, an dessen Verwirklichung der im Nachsatz ausgedrückte Erfolg nothwendig geknüpft ist.“

Ez a felfogás a kérdésnek csak más formában való tárgyalását vonja maga után, a dolgok lényegén azonban mit sem változtat. Ezt *Boole* is megjegyzi, aki a valószínűségeket a propozíciószámítás szempontjából is tárgyalja:²⁰ „There is another form under which all questions in the theory of probabilities may be viewed; and this form consists in substituting for *events* the propositions which assert that those events have occurred, or will occur; and viewing the element of numerical probability as having reference to the *truth* of those *propositions*, not to the *occurrence* of the *events* concerning which they make assertion.“

*Bolzano*²¹ szintén olymódon tárgyalja a valószínűségeket; hasonlóképen *Peano* is. Ennél az eljárásnál annak a valószínűségét, hogy „ha valamely x idea az A propozíciónak eleget tesz, akkor az a B propozíciónak is eleget tesz“, egy oly törttel defináljuk, melynek számlálója egyenlő azon esetek számával, melyekben az x idea mindkét propozíciónak eleget tesz, nevezője pedig egyenlő azon esetek számával, melyekben az x idea az A propozíciónak eleget tesz.

A valószínűségek klasszikus definíciója nem egyéb, mint elméleti meggondolásokra alapított valószínűségi ítélet. Ezt a definíciót először *Moirre* fejezte ki világosan.²² E szerint valamely esemény bekövetkezésének valószínűsége alatt azt a törtet értjük, melynek számlálója egyenlő az esemény bekövetkezésére kedvező lehetőségek számával, nevezője pedig az összes lehetőségek számá-

¹⁹ Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten. 1883. p. 12.

²⁰ Laws of Thought, 1854, p. 247.

²¹ Wissenschaftslehre, 1837, Band II. p. 171.

²² De Mensura Sortis, Philosophical Transactions 1711.

val, feltéve, hogy valamennyi lehetőség egyenlően valószínű. Az utóbbi feltétel lényeges, nélküle valamennyi esemény bekövetkezésének valószínűségét egy félnek lehetne minősíteni, mondva, hogy két lehetőség van: vagy bekövetkezik az esemény vagy nem.

Voltak a tudósok között olyanok, kik hibásnak tartották e definíciót, mert a valószínűséget ismét valószínűséggel definiálja. Például *Poincaré*²³ is kérdezi: „Nous voilà donc réduits à définir le probable par le probable. Comment saurons-nous que deux cas possibles sont également probables? Sera-ce par une convention? Si nous plaçons au début de chaque problème une convention explicite, tout ira bien; ... Mais, si nous voulons en faire la moindre application, il faudrait démontrer que notre convention était légitime, et nous nous retrouvons en face de la difficulté que nous avons cru éluder.” Azonban *Poincaré* *Calcul des probabilités* című könyvében szintén elfogadja a valószínűség klasszikus definícióját úgy, mint a matematikusok legtöbbször. *Borel* például azt mondja: „En réalité, il n'y a pas de cercle vicieux à supposer que l'on a la notion vulgaire du sens des mots „également probables“ lorsque l'on veut définir le sens mathématique précis du mot probabilité.”²⁴

A valószínűség fenti definíciójánál a nehézség tényleg abban rejlik, hogy mit tekintünk egyenlő lehetőségeknek, attól függ ugyanis a tört értéke. Az általános felfogás értelmében, ha a rendelkezésünkre álló összes adatok szerint semmi okot sem ismerünk arra, hogy az egyik lehetőséget valószínűbbnek tartsuk, mint a másikat, akkor e lehetőségeket egyenlően valószínűeknek kell tekinteni.

Ennek a felfogásnak hódoltak a valószínűség-számítás első kutatói. Így például *Jacobus Bernoulli*²⁵ azt állítja, hogy a kocka dobásánál annyi lehetőség van, ahány az oldalak száma, e lehetőségek mind egyenlőek; feltéve az oldalak egyenlő alakját és a kocka egyenlően elosztott súlyát, semmi ok sincs feltételezni azt, hogy a kocka könnyebben esik egyik oldalára, mint a másakra. „Ita ex. gr. noti sunt numeri casuum in tesseris; in singulis enim tot manifestesunt quot hedrae, iique omnes aequae proclives; cum propter similitudinem hedrarum et conforme tesserae pondus *nulla sit ratio*, cur una hedrarum prior esset ad cadendum quam altera.”

²³ Science et Hypothèse, 1906, p. 215.

²⁴ Éléments de la Théorie des Probabilités. 1924, p. 19.

²⁵ Ars Conjectandi, 1723, p. 224.

Hasonlóképen nyilatkozik *Bicquille* már idézett könyvében (p. 2): „J'appelle deux ou plusieurs résultats également possibles, lorsque il n'y a aucune raison qui me fasse espérer l'événement de l'un plus que de l'autre.“ E nézetet osztja *Laplace* is:²⁶ „La théorie des hasards consiste à réduire tous les événemens du même genre, à un certain nombre de cas également possibles c'est-à-dire, tels que nous soyons également indécis sur leur existence; et à déterminer le nombre des cas favorables à l'événement dont on cherche la probabilité.“

De Morgan szerint²⁷ az egyenlő lehetőségek megállapításánál szintén az elegendő okok hiányának elve nyer alkalmazást. „It appears to me that many of our conclusions are derived from this principle, which is called in mathematics the principle of *want of sufficient reason*.“

Kriess hasonlóan írja le ezt az eljárást,²⁸ melyet különben helytelenít, „als gleichmöglich zwei oder mehrere Fälle anzusehen sind, wenn in dem jeweiligen Stande unserer Kenntnisse sich kein Grund findet, unter ihnen einen für wahrscheinlicher als irgend einen andern zu halten“. Ezt az elvet ő „*Princip des mangelnden Grundes*“-nek nevezi; *Keynes* az ennél célszerűbb „*Principle of in-difference*“ elnevezést ajánlja.

A valószínűség-számítással foglalkozó matematikusok és filozófusok csaknem mind az elegendő okok hiányának elvén állanak; következőleg szerintök a valószínűség teljesen subjektív. Világosan kifejezték ezt a nézetet: *de Morgan*:²⁹ „By degree of probability we really mean, or ought to mean, degree of belief... I throw away objective probability altogether, and consider the word as meaning the state of mind with respect to an assertion, a coming event, or any other matter on which absolute knowledge does not exist.“ *S. Jevons*:³⁰ „*Probability belongs wholly to the mind*. This is proved by the fact that different minds may regard the very same event at the same time with widely different degrees of probability.“ *S. Mill*:³¹ „We must remember that probability of an event is not a quality of the event itself, but a mere name for

²⁶ Théorie Analytique des Probabilités, 2. éd. 1814. p. IV.

²⁷ An Essay on Probabilities. 1838, p. 10.

²⁸ Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, 1886, p. 6.

²⁹ Formal Logic p. 172.

³⁰ Principle of Science 1907, p. 198.

³¹ Logic, 3. éd. 1875, Vol. II. p. 63.

the degree of ground which we, or some one else, have for expecting it."

Ezzel ellentétben néhányan, közöttük *Kriess*, megkíséreltek az egyenlő lehetőségeknek objektív definíciót adni. *Kriess* ezt az úgynevezett *Prinzip des zwingenden Grundes* segítségével gondolta elérhetni. Ez azonban nem sikerült. Többen aggodalmuknak adtak kifejezést, hogy az elegendő okok hiánya elvének alkalmazásával *nemtudás* volna tudásnak forrása, amit lehetetlennek tartottak. *Pearson*³² nagyon jól jegyzi meg erre, „we must ask whether, after all, this principle is not based on knowledge, namely, on that derived from experience, that in cases where we are ignorant, there in the long run all constitutions will be found to be equally probable."

Végeredményben minden egyes valószínűségi kérdés esetén meg kell állapodni abban, hogy mely lehetőségeket tekintjük egyenlően valószínűeknek; erre alapítjuk valószínűségi ítéletünket. Ha a tapasztalat azután azt mutatja, hogy későbbi n észlelésnél a kérdéses tünemény az előzőleg nyert p valószínűséggel körülbelül arányos számban, np -szer fordul elő, akkor azt mondjuk, hogy helyesen ítéltük meg az egyenlően valószínű eseteket, ellenkező esetben pedig, hogy azok helytelenül voltak definiálva, mindez azonban a valószínű ítélet jogosultságán mitsem változtat, azt mi mindenkori ismereteinknek megfelelőleg alkotjuk.

A szigorúan determinisztikus hipotézis szerint, melyet kénytelenek vagyunk elfogadni minden tudományos kutatás alapjául, tehát nincs véletlen, hanem minden szükségszerűen történik. Ugyanezt kell mondanunk a valószínűségekre is; nincsenek egyenlően lehető esetek, melyek közül a véletlen választana; mert csak egy eset lehetséges, az amely tényleg bekövetkezik. Csak tudatlanságunk az oka annak, hogy valószínűségekről kell beszélnünk. Mindez erősen megvilágítja a valószínűség szubjektív voltát. Szükséges ezt hangsúlyozni, mert még ma is vannak filozófusok, akik azt hiszik, hogy a valószínűség a dolgoknak objektív tulajdonsága; azt állítva például, hogy olyan dolgok történnek, melyek valószínűsége minden képzeletet meghaladóan kicsiny. Ezen a nézeten van például *Norwood Young*,³³ szemrehányva a matema-

³² Grammar of Science, 1911, p. 146.

³³ Fortuna, or Chance and Design, 1928, Kegan, London.

tikusoknak, különösen *Buffon*, *Bertrand*, *Pearson* és *Keynes*nek, azt az eljárást, hogy gyakorlatilag lehetetlennek minősítik azt az eseményt, melynek valószínűsége bizonyos mértéknél kisebb; továbbá, hogy ha valamely nagyobb valószínűtlen eseménnyel állnak szemben, akkor az okok valószínűségének tételére támaszkodva, azt csalással vagy hibával akarják magyarázni. *Young* azt mondja Monte-Carlo-ról (p. 71): „All results in any considerable quantity are in the highest degree improbable — although nothing less improbable can occur. In fact nothing but the improbable can happen“. Továbbá, hogy ha a bank kezdete óta ott 100,000.000 játék fordult elő, mi volt a valószínűsége, mielőtt az elkezdődött, hogy éppen a tényleg észlelt 100,000.000 eredményből álló sorozat létre jöjjön? Ez a valószínűség minden képzeletet felülmúlóan kicsiny és a sorozat mégis létre jött! Ne csodálkozzunk tehát azon, ha bármilyen valószínűtlen dolog történik is, például ha a roulette-n 1000-szer egymás után ugyanaz a szám is jön ki; ezeknek a dolgoknak a valószínűsége hasonlíthatatlanul nagyobb, mint az említett eseményé.

Young tévedése az előzők után világos; az általa jelzett kis valószínűség arra vonatkozik, hogy valaki a százmillió játék eredményét előre kitalálja (ezt nyugodtan lehetetlennek lehet tekinteni), nem pedig a sorozat bekövetkezésére, ami szükségzerű volt. *Young* ama nézete, hogy bármilyen eredményű sorozat egyenlően valószínű, szintén téves. Például annak a valószínűsége, hogy roulette-n egy százas sorozatban csupa zérus jöjjön ki, sokkal kisebb, mint hogy csupa nem-zérus jöjjön ki; vagy pedig, hogy egy ezres sorozatban csupa egyenlő szám, vagy csupa egyenlő szín, vagy a színek vagy a számok szabályos váltakozása forduljon elő, sokkal kevésbé valószínű, minthogy ezek egyike se forduljon elő.

4. §. *A tapasztalatra alapított valószínűségi ítélet.* Láttuk, hogy az elméleti meggondolásokra alapított valószínűségi ítélet teljesen szubjektív. Ha azonban valamely tüneményt nagyszámú, mondjuk n esetben figyeljük meg, akkor azt várjuk, hogy a tünemény n eset közül körülbelül np -szer forduljon elő, ahol p az elméleti meggondolásokra alapított valószínűség; vagyis nagyszámú esetben a valószínűségi ítéletnek némiképp objektív kritériumát nyerjük; p körülbelül egyenlő lesz a tünemény relatív gyakoriságával.

A tapasztalatra alapított valószínűségi ítélet esetén az eljárás fordított. Nagyszámú esetben figyeltük meg a

tüneményt és meghatároztuk annak relatív gyakoriságát. Az így nyert számot fogadjuk el a tünemény valószínűsége gyanánt és azt várjuk, hogy a jövőben észlelt relatív gyakoriság körülbelül egyenlő legyen a múltban észlelttel. Ez az eljárás pusztán általánosítás, melyet a logikában nem-teljes indukciónak neveznek.³⁴

Ha valamely, bizonyos, gyakran megismétlődő körülmények között, esetleg létrejövő tünemény valószínűségéről van szó és ha e körülményeket sokszor mondjuk, n -szer figyeltük meg és azt láttuk, hogy az n eset között a tünemény m -szer létrejött, akkor a megfigyelt észlelési sorozatban a kérdéses tünemény relatív gyakorisága az m/n tört. Ha pedig valamely kísérletet, mely különböző eredményekre vezethet, hasonló körülmények között n -szer ismételtük meg, ha bizonyos eredményeket kedvezőknek, a többi kedvezőtleneknek nevezzük és ha m az előbbieik száma, akkor a kérdéses kísérleti sorozatban a kedvező eset relatív gyakorisága az m/n tört. Ez a tört tehát csupán a természeti tünemény vagy a kísérleti sorozat megfigyelt átlagos kedvezőségéről ad felvilágosítást.

A relatív gyakoriságot gyakran tapasztalati, statisztikai vagy objektív valószínűségnek is szokták nevezni. Ezek az elnevezések azonban kevésbé célszerűek, mert tévedésre vezethetnek.

A relatív gyakoriság sem teljesen objektív, ugyanis ha a kísérleti sorozatot meghosszabbítjuk, rendszeren más eredményt kapunk, értéke tehát a megfigyelési csoport önkényes megválasztásától függ. Az az állítás, hogy ha az észlelések számát növeljük, a relatív gyakoriság határérték felé közeledik, jogosulatlan. Eltekintve attól, hogy miután csak véges számú észlelésekről lehet szó, matematikai értelemben vett határértékről nem lehet beszélni; a tapasztalat is bizonyítja, hogy a relatív gyakoriságok, ha meghosszabbítjuk az észlelési sorozatot, észrevehetően ingadoznak. Ennek oka az észlelési körülmények megvál-

³⁴ Bolzano, Wissenschaftslehre, §. 236. Teljes indukció. Először: Minden A tulajdonággal bíró dolog egyúttal M tulajdonsággal is bír; minden B tulajdonsággal bíró dolog egyúttal M tulajdonsággal is bír és így tovább, végre minden Z tulajdonsággal bíró dolog M tulajdonsággal is bír. Másodszor: Nincsen olyan a tekintetbe jövő dolgok között, amely se A , se B , se Z tulajdonsággal ne bírna. Ezekből szükségképp következik, hogy általában minden tekintetbe jövő dolog M tulajdonsággal bír.

§. 253. Nem teljes indukció. Csak azt tudjuk, hogy az elsősorban felsorolt feltételek vannak kielégítve. Ebből csak bizonyos valószínűséggel következik, hogy minden dolog M tulajdonsággal bír.

tozásában rejlik. A halálozások relatív gyakoriságát például időről-időre különböző, részben ismeretlen körülmények befolyásolják. A relatív gyakoriság azért is veszít objektivitásából, mert el kell döntenünk, hogy az észlelések ugyanolyan körülmények közt jöttek-e létre vagy nem, ami csak szubjektív módon lehetséges.

Ha mult események relatív gyakoriságából vonunk le valószínűségi ítéletet és ha azt jövő események nagyobb csoportjára vonatkoztatjuk, várva, hogy a kedvező esetek számának aránya az észlelt összes esetekéhez a jövőben is körülbelül ugyanaz legyen, mint a multban volt, akkor rendesen nem is fogunk csalódni. Ha azonban a valószínűségi ítéletet jövő *egyes* tüneményekre alkalmazzuk, akkor az pusztán várakozásunknak lesz mértéke, melyet a tünemény bekövetkezése vagy elmaradása igazolni vagy cáfolni nem képes. Mégis nagy jelentősége van ily valószínűségi ítéleteknek is, ugyanis cselekedeteinket ösztönszerűleg vagy tudatosan éppen ily ítéletek irányítják. Ha választanunk kell két egyenlő súlyos veszély között, akkor a kevésbbé valószínűt választjuk; könnyen kiteszük magunkat csekély valószínűségű veszélyeknek, könnyen lemondunk nagy előnyökről is, ha valószínűségük kicsiny. Jól mondja *J. Butler* (1692—1752) angol filozófus: „to us probability is the very guide of life“. Hasonlóan nyilatkozik *P. S. de Laplace*:³⁵ „Le Calcul des Probabilités s'étend aux question les plus importantes de la vie, qui ne sont en effet pour la pluspart, que des problèmes de probabilité.“

Voltak filozófusok akik azt vitatták, hogy az *egyes* eset valószínűségéről beszélni nem lehet, mert a kérdéses tünemény vagy biztosan bekövetkezik vagy biztosan elmarad és azt állították, hogy ily esetekben az észlelt relatív gyakoriságnak semmi jelentősége sincs. Így nyilatkozik pl. *Friess*,³⁶ továbbá *Windelband* is: „Für den einzelnen Fall ist nur eine Möglichkeit real diejenige, die wirklich wird, und für diese eine hat also das sonstige Verhältniss der Möglichkeiten gar keinen Werth. Man pflegt zwar im Leben häufig genug von der Wahrscheinlichkeit eines einzelnen Ereignisses zu sprechen und dieselbe in dem Wahrscheinlichkeitsbruch auszudrücken,

³⁵ Théorie Analytique des probabilités. 1812. Bevezetés.

³⁶ *Friess*: Versuch der Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, 1842, p. 23. *Windelband*, Lehre vom Zufall, 1870, p. 33.

aber es ist das für den einzelnen Fall eine ganz unberechtigte Annahme.“ *Felix le Dantec* szintén e nézetet vallja.³⁷

A matematikusok és a logikusok legtöbbje azonban az ellenkező állásponton van, így például *Stumpf*³⁸ és *Lotze*.³⁹ *Siegwart*⁴⁰ pedig azt mondja: „Die Deduction, welche von statistischen Regelmässigkeiten auf *einzelne Fälle* schliesst, nimmt die Form der *Wahrscheinlichkeitsrechnung* an.“ *Wundt*⁴¹ szerint: „Die Wahrscheinlichkeitsbestimmung selbst bezieht sich auf einen *einzelnen* Fall oder auf eine Summe einzelner Fälle, wobei aber diese Summe immer nur als irgend eine *Kombination von Einzelfällen* in Betracht kommt.“

*Borel*⁴² azt mondja, hogy a valószínűségszámításnak éppen az képezi fontosságát, hogy megadja a cselekvési szabályt, miként kell egyes esetekben cselekednünk. Például egyenlő nyereségnél ha két kockázat között kell választanunk, még ha egyes esetről van is szó, azt kell választanunk, amelynél a nyeres valószínűsége nagyobb. Ha valamely dolog valószínűsége nagyon kicsiny, akkor úgy kell cselekednünk, mintha az nem jöhetne létre; vagyis, ha valamely dolog valószínűsége nagyon kicsiny, úgy azt lehetetlennek, ha valószínűsége nagyon megközelíti az egységet, bizonyosnak kell tekinteni. (Ellentétben *Young* a 3. §-ban vázolt felfogásával.)

*Cournot*⁴³ volt az első, aki megkülönböztette a szubjektív és objektív valószínűségeket. Szubjektívnek nevezi a valószínűséget, ha azt az elegendő okok híjának elve alapján határoztuk meg; például azt mondjuk, hogy annak a valószínűsége, hogy két, különben általunk nem ismert kockával 12-öt dobjunk, egyenlő $1/36$, mert két kocka dobásánál 36 különböző eredmény lehetséges, melyeket további adat híján egyenlően valószínűeknek tekintünk, továbbá, mert ez esetek között csupán egy kedvező. (6+6.) Objektív valószínűségnek nevezi a relatív gyakoriságot; például annak a valószínűsége, hogy két adott kockával 12-öt dobjunk: $97/3600$, mert e két kockával 3600 dobásnál 97-szer nyertünk 12-öt. A relatív gyako-

³⁷ Le Chaos l'Harmonie Universelle, 1911, p. 163.

³⁸ Über den Begriff der Mathematischen Wahrscheinlichkeit, 1892.

³⁹ Logik, 1874. Bestimmung singularer Tatsachen című fejezet.

⁴⁰ Logik, Band II. p. 725.

⁴¹ Logik, Band I. p. 425.

⁴² Hasard, p. 37.

⁴³ Théorie des Chances et des Probabilités. 1843. p. 84–85.

riságra alapított valószínűségi ítélet fontosságát *Cournot* különösen hangsúlyozta:⁴⁴ „La théorie des probabilités a pour objet certains rapports numériques qui prendraient des valeurs fixes et complètement déterminées, si l'on pouvait répéter à l'infini les épreuves des mêmes hasards et qui pour un nombre fini d'épreuves, oscillent entre des limites d'autant plus voisines des valeurs finales que le nombre des épreuves est plus grand.“

Cournot követői még tovább mentek és teljesen elvetni kívánták az elméleti meggondolásokra alapított valószínűségi ítéletet. Soroljuk fel ezek közül a következő kutatókat: *John Venn*,⁴⁵ *Timmerding*⁴⁶ és *Dantec*.⁴⁷ Ez utóbbi szerint: „En renonçant à s'occuper de la prévision impossible d'un coup de hasard étudié seul, on pourrait donner, sans convention aucune, une définition de la probabilité; cette définition serait comme toutes les bonnes définitions humaines, une définition a posteriori, un résultat d'expérience. D'un jeu homogène de rouge et noir, j'ai tiré pendant 500 coups des nombres à peu près équivalents de rouges et de noires; il sera probable que dans cinq cents autres coups, une équivalence de même ordre se manifesterá.“

Fréchet és *Halbwachs*⁴⁸ megkísérelték a valószínűséget ilyformán definiálni és ebből a definícióból tapasztalati adatokkal vezetni le az egyes valószínűségi törvényeket; ez az egyszerűbb tételeknél tényleg lehetséges is, azonban igen nehézkes eljárás. Nem sikerült azonban nekik sem teljesen elkerülni a lehető esetekre való hivatkozást, ami pedig már elméleti meggondolást foglal magában.

Tetőpontját érte el ez a felfogás *Richard v. Mises*⁴⁹ munkáiban. *Mises* teljesen új alapokra kívánja fektetni a valószínűségszámítást. Erre a célra egy új fogalmat, a kollektív fogalmát vezeti be. A kollektív lényegében halmaz, melynek elemeit olyan határtalanul ismétlődő események, vagy ismételhető észlelések képezhetik (p. 13), melyek különböző eredményre vezethetnek. A kollektív

⁴⁴ Előző jegyzet, p. III.

⁴⁵ *Logic of Chance*. 3 ed. London, 1888.

⁴⁶ *Analyse des Zufalls*, Braunschweig, 1915.

⁴⁷ *De l'Homme à la Science*, p. 237.

⁴⁸ *Le Calcul des Probabilités*, Paris 1984.

⁴⁹ Az utolsó, mely kutatásait összefoglalja: *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, Wien 1928.

elemeit tehát nem a különböző lehetőségek képezik. *Mises* szerint csak akkor lehet valószínűségről szó, ha ily kollektívekkel állunk szemben. Tényleg azonban valószínűség gyanánt mult véges számú észleléseken alapuló relatív gyakoriságot fogad el. Az a feltevés, hogy ezekben az észlelések számát tetszőlegesen lehet növelni, téves, mert eltekintve attól, hogy nem áll rendelkezésünkre az ahhoz szükséges idő, az észlelési körülmények az idővel megváltoznak, úgyhogy a kollektív nem lesz homogén. Ezért nem is fog a relatív gyakoriság valamely határ felé közeledni, hanem ingadozni fog.

Ezzel ellentétben *Mises* azt állítja, hogy bizonyos számú észleléstől kezdve a relatív gyakoriság első m tizedese már nem változik meg; az így nyert értéket nevezi határértéknek és ezt tekinti a kérdéses tünemény valószínűségének. Igaz, hogyha a körülmények nem változnak meg, akkor a később leírandó *Nagyszámok* törvényéből folyik, hogy annak a valószínűsége, hogy a relatív gyakoriság bizonyos értéktől nagyobb eltérést mutasson, mint $1/10^m$; nulla felé közeledik, ha az észlelések számát növeljük; ez *Bernoulli* egyik fontos tétele: de véges számú észlelésnél az $1/10^m$ -nél nagyobb eltérés lehetősége mindig fennmarad. Nagyon helyesen jegyzi meg *Pólya György*:⁵⁰ „alle Schriftsteller, die die Wahrscheinlichkeit als Grenzwert der Häufigkeiten definiert haben wollen, präsupponieren gewissermassen mit mehr oder weniger Klarheit nicht nur das Bestehen des *Bernoullischen* Satzes, sondern auch das des schärferen Satzes (3).“ Végeredményben a valószínűség mértékéül elfogadott relatív gyakoriság sem lesz teljesen objektív. De ha ettől eltekin-tenénk is, akkor sem következtethetnének belőle az objektív irány hívei valamely jövő sorozat relatív gyakoriságára anélkül, hogy fel ne tételeznék, hogy a jövő sorozat körülményei azonosak lesznek az előzőleg megfigyeltével, ami pedig csupán az okok hiányának elve szerint lehetséges, ezt az elvet, mint teljesen szubjektívét azonban ők feltétlenül elvetendőnek tartják.

Mises például azt mondja, hogy annak a valószínűségét, hogy egy tetszőleges kockával hatost dobjunk, nem ismerjük, ezt a valószínűséget csak úgy határozhatjuk meg, ha vele sok dobást végezzünk és megszámloljuk, hogy

⁵⁰ Ergänzung zu den Bernoullischen Satz der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1921.

n dobás között a 6-os hányszor fordult elő. Miután nem vagyunk abban a helyzetben, hogy e kísérleteket valamennyi kockával elvégezzük, *Mises* azt az utasítást adja, ha olyan kockára akadunk, amely teljesen hasonló ahhoz, amellyel a kísérleteket végeztük, akkor a kísérletileg nyert eredményt fogadjuk el az új kocka esetén is a keresett valószínűség gyanánt. A nehézség itt is abban rejlik, hogy honnan tudhatjuk, hogy a kérdéses kocka teljesen olyan, mint amellyel a dobásokat végeztük? Ismét akkor fogjuk a két kockát teljesen egyenlőnek tekinteni, ha semmi okot sem ismerünk, aminek folytán őket különbözőknek kellene tekinteni.

Téves *Mises*nek az a nézete is, hogy a valószínűség-számítás összes eredményeit az objektív felfogás révén érte el. Ellenkezőleg az összes eredmények az objektív iskola kifejlődése előtt már megvoltak. Természetes, hogy ha elméleti meggondolásokon alapuló valószínűségi ítéletre jutottunk, csak későbbi tapasztalat igazolhatja, hogy a kérdéses kísérleti sorozatban az események az elméletileg nyert valószínűségekkel arányos számban fordultak-e elő? Ezt láttuk pl. *Buffon* tüproblémájánál, melyet elméletileg 1733-ban oldott meg, és *Wolf* 1850-ben kísérletileg igazolt; az *Adrain—Gauss—Laplace*-féle hibatörvény is elméleti okoskodások eredménye és későbbi tapasztalat mutatta, hogy a mérési hibák igen gyakran követik e törvényt. Ugyanez áll *Maxwell* kinetikus gázelméletére.

Téves az a nézet is, hogy rendszeren tapasztalati adatokra alapítjuk valószínűségi ítéletünket; ez csak akkor szokott történni, ha elméleti okoskodások az egyenlő lehetőségeket nem adják meg, mint például statisztikai sorozatoknál.

Mises megkísérelte a valószínűségi törvényeket a kollektív definíciójából kiindulva vezetni le. Az ő szempontjának szigorú keresztülvitele mellett ez azonban nem lehetséges. Ha például ismerjük valamely észlelési sorozatban egy esemény relatív gyakoriságát, továbbá egy második eseményét egy másik sorozatban, ez adatokból még nem határozhatjuk meg a kettős esemény relatív gyakoriságát. Annak meghatározására nincs más mód, mint új észlelési sorozatban megfigyelni a kettős esemény relatív gyakoriságát. Hasonlóképpen a kettős esemény relatív gyakoriságából sem lehet következtetni az egyes eseményekére.

A molekuláris fizika eredményeiből látszólag a valószínűségek objektív voltára lehetne következtetni. Pél-

dául az entrópia törvényét, amely szerint valamely zárt rendszer változása mindig oly irányban megy végbe, hogy annak entrópiája növekedik, sikerült Boltzmannnak valószínűségekkel magyarázni. Kiindulva a molekulák egyenlően valószínű helyzeteinek és sebességeinek definíciójából kiszámította valamely adott rendszer létrejöttének valószínűségét és ezt fogadta el a rendszer valószínűsége gyanánt. Az entrópia törvényével megegyezően a rendszer változása csak oly irányban történhetik, hogy annak valószínűsége növekedik. A rendszer valószínűsége ennek folytán annak olyan objektív tulajdonsága volna, akár az entrópiája. Ez az előzőkkel ellenkezni látszik. Tényleg a törvény csak azt mondja, hogy változás esetén valamely rendszer olyanba megy át, melynek relatív gyakorisága nagyobb.

5. §. *A matematikai valószínűség.* A valószínűségi ítélet és a tapasztalati relatív gyakoriságok könnyebb tárgyalására célszerű még egy új fogalmat, a matematikai valószínűséget vezetni be, melyet objektív módon a következőképp definiálhatunk:

Legyen adva egy véges halmaz (sokaság) H , továbbá annak egy részhalmaza R , e két halmaz egymásra vonatkoztatott valószínűsége alatt azt a törtet értjük, melynek számlálóját az R halmaz elemeinek száma képezi, nevezőjét pedig a H halmaz elemeinek száma.

A matematikai valószínűség e definíciójából levezethetjük az összes valószínűségi tételeket teljes szigorúsággal.⁵¹

A matematikai valószínűségek kiszámítása tehát csak halmazok elemeinek megszámlálására szorítkozik, ami azonban gyakran igen nehéz és leleményes módszereket igényel. A megszámlálás néha különböző módokon lehetséges, melyek eredménye különböző alakú matematikai kifejezés lehet, ezeknek természetesen egyenlőknek kell lenniök. Ilyformán valószínűségi megfontolások alapján sikerült több új matematikai tételre bukkanni; a valószínűségszámítás tehát a tiszta matematikának is tett szolgálatot.⁵²

⁵¹ Ch. Jordan, On probability, Proceedings of the Physico-Mathematical Society of Japan (Vol. 7, 1925). Dr. Jordan Károly: A valószínűség alapfogalmai. Mathem. és Phys. Lapok. (XXXIV. k., 109. o.)

⁵² Crofton, Théorème sur une intégrale définie (Comptes Rendu 1867); On the Theory of Local Probability (Philosophical Transactions 1868).

Ha valamely valószínűségi ítéletet kívánunk matematikai valószínűséggel interpretálni, akkor az egyenlőnek tekintett lehetőségek sokasága fogja alkotni a H -halmazt, a kedvező lehetőségeké pedig az R -halmazt.

Ha relatív gyakoriságot kívánunk matematikai valószínűséggel kifejezni, akkor a H -halmazt az összes észlelések képezik, az R -halmazt a kedvező észlelések. Ha egyszer a H - és R -halmazok definiálva vannak, akkor további szubjektivitásnak helye nincs; minden e feltételekből szigorúan következik, és az eljárásra az összes matematikai segédeszközök rendelkezésre állnak.

A valószínűségszámításnak célja egyszerű halmazok valószínűségéből összetett halmazok valószínűségét határozni meg; erre akkor van szükség, ha egyszerű események valószínűségéből összetett események valószínűségére kell következtetni.

*Borel*⁵³ szerint „la théorie des Probabilités a pour objet d'évaluer les probabilités d'événements complexes au moyen des probabilités supposées connues d'autres événements plus simples“. *Boole*⁵⁴ szerint: „Now one general problem, which the existing theory of Probabilities enables us to solve, is the following, viz.: Given the probabilities of any simple events: required the probability of a given compound event, i. e. of an event compounded in a given compound event, i. e. of an event compounded in a given manner out of given simple events.“ *Mises*⁵⁵ szerint: „Eine Aufgabe der Wahrscheinlichkeitsrechnung liegt erst dann vor, wenn gewisse Wahrscheinlichkeiten gegeben, oder als gegeben vorausgesetzt sind und andere berechnet werden sollen.“

A matematikai valószínűségek alkalmazásánál újabb nehézségekre csak akkor bukkanunk, ha a H és R halmazok elemeinek száma végtelen. Ily problémák már a valószínűségszámítás első idejében előfordultak. A legelső *Buffon*-tól származik.⁵⁶ Egy nagy sík terület egyenlő; távolságú párhuzamos vonalakkal van fedve. Egy tűt dobunk a síkra, mi a valószínűsége annak, hogy a tű a párhuzamosak egyikét messe. Arra az esetre, melyben a tű hossza egyenlő a párhuzamosok közötti távolsággal, *Buffon* igen leleményes módon a következő elméleti eredményt találta

⁵³ Hasard, p. 15.

⁵⁴ Laws of Thought, 1854, p. 14.

⁵⁵ Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, 1919, p. 62.

⁵⁶ Histoire de l'Académie..., Paris, 1733.

$2/\pi$. A bizonyítást csak 1766-ban adta közre.⁵⁷ A *Buffon* által talált valószínűség természetesen csak akkor fog a tapasztalattal megegyezni, ha a kísérletet úgy hajtjuk végre, hogy a kísérletnél előfordulható egyenlő lehetőségek által alkotott halmaz megfelel annak, melyet *Buffon* a számítás alapjául vett. A tűt például lassan forgó lapra, melyre a párhuzamosak rajzolva vannak, párhuzamosan a lap síkjával ejtjük le.

R. Wolf csillagász⁵⁸ 5000 dobás esetén megvizsgálta, hogy mennyire felel meg *Buffon* elméleti adata a tapasztalat által nyert relatív gyakoriságnak. *Buffon* elmélete szerint e valószínűség 0.637; a talált relatív gyakoriság 0.631 volt. A megegyezés kitűnő.

Ha a lehetőségek halmaza végtelen, nincs értelme az elemek számáról beszélni; ily esetekben nem is lehet a valószínűségi törtet a paragrafus elején leírt módon definiálni. Ily valószínűségi problémákra jegyzi meg igen helyesen *Bertrand*.⁵⁹ „Choisir au hasard, entre un nombre infini de cas possibles n'est pas un indication suffisante.”

Két végtelen halmaz egymásra vonatkoztatott valószínűsége az előzőekben még nem volt definiálva.

A matematikában a végtelen halmazok közül elsősorban a megszámlálható, és a continuum számosságú halmazokkal foglalkoznak. A megszámlálható számosságú halmazokhoz tartozik például az egészszámok sokasága; a continuum számosságú halmazokhoz, a vonalon, síkban, térben lévő pontok sokasága.

A megszámlálható halmazokkal kapcsolatban a következő módon merülhetnek fel valószínűségi problémák. Például meghatároztuk egy n -elemből álló H_n -halmaznak és valamely R_n részhalmazának valószínűségét p_n -t. Ha n végtelenül növekedik p_n rendszeren valamely p határérték felé közeledik, ez az úgynevezett *határvalószínűség*. Tegyük fel, hogy a H_n halmaz a pozitív egészszámok megszámlálhatóan végtelen halmazába ment át és az R_n -halmaz egy másik megszámlálhatóan végtelen halmazba R -be; mégsem mondhatjuk, hogy a nyert határvalószínűség e két végtelen halmaz egymásra vonatkoztatott valószínűsége; ugyanis különböző H_n - és R_n -halmazokból kiindulva, melyek különböző határvalószínűségeket adnak, gyakran ugyanarra a H és R végtelen halmazra juthatunk. Ha egy-

⁵⁷ Essay d'Arithmétique Morale, p. 130—153.

⁵⁸ Handbuch der Astronomie 1850, p. 128.

⁵⁹ Calcul des Probabilités, p. 4.

szerűen a határvalószínűségekkel kívánnánk definiálni a megszámlálható halmazok valószínűségét, akkor azok határozatlanok volnának, amint azt a következő egyszerű példa mutatja.

Határozzuk meg annak a valószínűségét p_n -t, hogy az $1, 2, 3, \dots, 2n+1$ számokat tartalmazó H_n -halmaz valamely eleme a páros számok halmazához tartozzék. Definíciónk értelmében $p_n = n/2n+1$; ha n végtelenül növekedik a határvalószínűség $p = \frac{1}{2}$. Az első ilyenmű problémát *Poisson* oldotta meg.⁶⁰ A H -halmaz ez esetben az egészszámok végtelen halmazába ment ugyan át, mégsem szabad azt mondanunk, hogy annak a valószínűsége, hogy az egész pozitív egészszámok halmazához tartozó valamely szám páros legyen egyfélével egyenlő; ugyanis, ha adva van egy H'_n -halmaz, melynek elemei a $2, 4, 6, 8, \dots, 2n$ és az $1, 3, 5, \dots, (4n-1)$ számok, definíciónk szerint annak a valószínűsége, hogy e halmaz valamely eleme páros legyen $p_n = n/(3n+1)$. Ha n végtelenül növekedik, H'_n szintén a pozitív egész számok megszámlálhatóan végtelen halmazát adja, a páros szám valószínűsége ekkor $\frac{1}{3}$ volna. A különbség a két esetben a megszámlálhatóan végtelen halmaz elemeinek sorozatba való kétféle elrendezésén múlik. Az első esetben ez az elrendezés

$1; 2, 3; 4, 5; 6, 7; \dots$

a másodikban

$1; 3, 5, 2; 7, 9, 4; 11, 13, 6; 15, 17, 8; \dots$

Más elrendezés esetén természetesen ismét más eredményt kaphatunk. Megszámlálható halmazoknál, ha a halmaz elrendezése adva van, el lehet fogadni az elrendezésnek megfelelő határvalószínűséget megszámlálható valószínűség gyanánt.⁶¹

Még bonyodalmasabb a helyzet, ha a tekintetbejövő halmazok continuum számosságúak. A valószínűség ez esetben is új definícióra szorul, jól látható ez a *Bertrand*-féle paradoxonokból a geometriai valószínűségek esetén. Mi a valószínűsége annak, kérdezi *Bertrand*, hogy valamely kör húrja hosszabb legyen, mint a beléje írt egyenoldalú háromszög oldala? A kérdést azután a következő módokon oldja meg. 1. Húzzuk meg a kör egyik sugarát, vizsgáljuk meg e sugárra merőleges húrokat. A húrok, melyek a sugár egyik felére merőlegesek, hosszabbak lesznek a kér-

⁶⁰ *Probabilités des Jugements*, Paris, 1837, p. 37.

⁶¹ *E. Borel*, *Sur les probabilités dénombrables*, 1908 című értekezésében a kérdést másképp kísérel megoldani.

déses háromszög oldalánál, a másik felére merőlegesek pedig rövidebbek. Ha más sugárból indultunk volna ki, ugyanerre az eredményre jutottunk volna, az összes sugarakkal valamennyi hűrt kimerítettük, mindeniket egyszer véve tekintetbe, következőleg a keresett valószínűség $\frac{1}{2}$.

2. Vegyünk fel a kör területén egy P_1 pontot, kössük azt össze a terület egy másik P_2 pontjával. Ha P_1 távolsága P_2 -től, a terület mentén számítva nagyobb, mint a terület egyharmada, akkor a P_1P_2 -húr hosszabb lesz az egyenoldalú háromszög oldalánál, különben rövidebb. Miután a távolabb fekvő pontok a terület egyharmadán fekszenek, továbbá bármely más P_1 pontból kiindulva, ugyanazt az eredményt kapnánk; valamennyi lehető P_1 ponttal pedig az összes hűrokat tekintetbe vettük, mégpedig mindegyiket kétszer, következőleg a keresett valószínűség egyharmad.

3. A kör minden belső pontja egy meghatározott húr középpontja, valamennyi pont az összes hűrokat megadja, még pedig mindeniket egyszer. Az egyenoldalú háromszög oldalánál hosszabb hűrok középpontja az $r/2$ sugarú körben fekszik, a többi a két kör között. Miután az r sugarú kör területe négyszer akkora, mint az $r/2$ sugarú köré, következőleg a keresett valószínűség egynegyed.

Határozottá a probléma csak azáltal válik, ha a geometriai valószínűséget definiáljuk. Például az első esetben azt mondjuk, annak a valószínűsége, hogy a merőleges húr a sugár valamely dr részét metszi, dr hosszával arányos, az eredmény akkor egyértelműen egyfél lesz. A második esetben pedig annak a valószínűsége, hogy a húr a terület egy da részét metszi, arányos da -val. A harmadikban annak a valószínűsége, hogy a húr középpontja egy oly derékszögű négyszögbe esik, mely oldalhossza dx és dy , arányos dx és dy szorzatával. A fenti definíciókkal tulajdonképen az egyenlően valószínű lehetőségeket definiáltuk. Láttuk, hogy azok definiálása véges valószínűségek esetén is szükséges volt. Ha valamely fizikai problémáról van szó, akkor természetesen ezt a definíciót a fizikai körülményeknek megfelelőleg kell választani.

Például egy rajzlapra, mely $2r$ távolságú párhuzamos vonalakkal van fedve (r kicsiny a laphoz képest), egy r sugarú kört ejtünk le síkjával párhuzamosan. A kört valamely vonal metszeni fogja (csak egy), mi a valószínűsége annak, hogy az így keletkezett húr hosszabb legyen a körbe írt egyenoldalú háromszög oldalánál? Ez esetben a valószínűséget úgy definiáljuk, hogy annak a valószínűsége, hogy a kör középpontjának távolsága a húr-

tól a és $a+da$ közé essen, da -val arányos. Ez $\frac{1}{2}$ valószínűségre vezet (*Bertrand* első esete).

Kísérlet igazolhatja csak azt, hogy az egyenlően valószínű lehetőségeket a fizikai probléma körülményeinek megfelelőleg definiáltuk-e? Ez történt például *Buffon* híres tűproblémája esetén is.

6. §. *A nagyszámok törvénye, vagy Bernoulli tétele.* Mint valamennyi valószínűségi tételt, úgy a nagyszámok törvényét is teljes szigorúsággal le lehet vezetni a matematikai valószínűség definíciójából. Nagyon helyesen jegyzi meg *Grévy*,⁶² *Borel* könyvéről írva: „le premier livre se termine par un chapitre consacré à la loi des grands nombres, invoquée si souvent, et qui pour beaucoup avait un caractère quelque peu mystérieux; celui qui aura lu l'ouvrage de *M. Borel* y verra qu'elle n'est que la constatation d'un fait analytique très simple.” Hasonló véleményen van *Stumpf*,⁶³ e tételről mondva: „Man könnte den Ausdruck Wahrscheinlichkeit auch ganz bei Seite lassen und das Theorem als einen Satz der Combinations- und Permutationslehre ausdrücken.“

Ha az egyes eset valószínűsége, p , az ismétléseknél nem változik meg, úgy *Bernoulli* tételéből folyik, hogy n -szeres ismétlésnél a kedvező esetek átlaga körülbelül np lesz, feltéve, hogy sok ily sorozatot figyelünk meg. *Bernoulli* képletével kiszámíthatjuk először annak a valószínűségét, hogy a kedvező esetek számának, np -től számított eltérésének abszolút értéke nagyobb legyen, mint egy adott N szám; a képletből következik, hogyha n elég nagy, annak a valószínűsége, hogy ez az érték nagyobb legyen, mint bármely nagy N -szám, a bizonyosságot tetszőlegesen megközelíti.

Másodszor kiszámíthatjuk annak a valószínűségét, hogy a kedvező esetek relatív gyakoriságának p -től számított eltérése abszolút értékben kisebb legyen, mint ϵ ; a képletből következik, hogyha n elég nagy, annak a valószínűsége, hogy ez az eltérés kisebb legyen, mint bármily kis ϵ -szám, a bizonyosságot tetszőlegesen megközelíti.

Ha az egyes eset valószínűségét, p -t nem ismerjük, és ha n -szeres ismétlésnél a kedvező esetek száma k volt, akkor *Bernoulli* inverz tételével meghatározhatjuk annak

⁶² Revue Scientifique 1910.

⁶³ Über den Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit, 1892, p. 84.

a valószínűségét, hogy p -nek k/n -től számított eltérésének abszolút értéke kisebb legyen, mint egy adott ϵ -szám. Ez esetben is, ha n elég nagy, annak a valószínűsége, hogy ez az eltérés kisebb legyen, mint bármily kis ϵ , a bizonyosságot tetszőlegesen megközelíti.

Következésképp a nagyszámok törvénye igazolja az empirikus posztulátumot, amely szerint ha sok esetről van szó, minden tünemény körülbelül valószínűségével arányosan fordul elő (2. §). A nagyszámok törvénye azonban túlmegegy a posztulátumon, mert az előfordulható eltérések valószínűségéről is ad felvilágosítást.

Ha a nagyszámok törvényét elméleti megfontolásokon alapuló valószínűségi ítéletre alkalmazzuk, és ha a tapasztalat eljárásunkat igazolja, akkor abból az következik, hogy helyesen ítéltük meg az egyenlően valószínű lehetőségeket, és hogy a kedvező esemény valószínűsége az ismétléseknél nem változott meg; ha ellenben a törvényt relatív gyakoriságokra alapított valószínűségi ítéletre használjuk fel és későbbi tapasztalat eljárásunkat igazolja, akkor feltevésünk, hogy a különböző sorozatokban a kedvező esemény valószínűsége nem változott meg, helyes volt.

7. §. *A természeti törvény.* A külvilágról megfigyelések révén szerzünk tudomást. Kétféle megfigyelést különböztetünk meg, minőségi (kvalitatív) és mennyiségi (kvantitatív) megfigyelést.

A tudományok első stádiumát képezi a tünemények kvalitatív leírása; ezt látjuk például a természetrajzban, a földrajzban, a történelemben, államtudományokban. Azután következnek a kvalitatív megszámlálások, melyek megállapítják, hogy adott körülmények között hányszor jött létre valamely tünemény és hányszor marad el. Ezek célja azoknak a körülményeknek a megállapítása, melyek között a tünemény létrejön, hogy azokból a tünemény jövő előfordulására következtethessünk. A tudomány fő célja ugyanis a tünemények előrejelzése.⁶⁴

Láttuk, hogy a tüneményt kísérő valamennyi körülményt nem lehet tekintetbe venni (1. §), meg kell elégedni azokkal a körülményekkel, melyeket a tünemény létrejöttére lényegesnek tartunk. El körülmények előfordulása esetén fogjuk a tünemény létrejöttét várni. Ez már *kvalitatív* törvény. A belőle levont következtetés azonban csak többé-kevésbé valószínű lesz, mert nem tudhatjuk,

⁶⁴ Poincaré, La valeur de la Science, p. 219.

nem hagytuk-e ki a lényeges körülmények közül valamelyiket; vagy nem tekintettünk-e lényegesnek egy oly körülményt, amely nem volt az.

A megszámlálásokkal körülbelül egyidejűleg kezdték alkalmazni a tudományokban a tüneménnyel kapcsolatos mennyiségek megmérését. Ezzel belépett a tudomány a statisztikai megfigyelések második stádiumába. A mérések, kapcsolatban a megszámlálásokkal, megadják, hogy hányszor fordul elő a tüneményre vonatkozó mennyiség valamely fokozata. Ez már *kvantitatív* törvény. Ebben az állapotban van például a meteorológia. A tudomány e fokozata az előzővel szemben nagy haladást jelent; több filozófusnak az a nézete, hogy csak akkor ismerünk valamit igazán, ha meg tudjuk mérni.⁶⁵

A tudomány első két stádiumában az egyes tüneményeket csak bizonyos valószínűséggel látjuk előre; azonban a tünemények nagy csoportjának eredményeire már csaknem biztonsággal következtethetünk (4. §, 6. §).

A tudomány harmadik stádiumát az észlelési adatok matematikai formulába foglalása képezi. Ez a formula a szabály vagy törvény, melynek segélyével a későbbi történésre következtethetünk. Itt újabb nehézséggel találkozunk, a tapasztalat mutatja, hogy a mérési eredmények mind szükségkép többé-kevésbbé hibásak, az azokra támaszkodó képletek tehát csak megközelítők és a belőlük levont következtetések csak valószínűek lehetnek. A nyert formula az, amit természeti törvénynek neveznek; *Pearson* szerint helyesebben tudományos szabálynak kellene nevezni. A természeti törvény tehát az ember műve, hipotízis, melyet a tudomány haladása révén folyton általánosabb, valószínűbb, pontosabb vagy egyszerűbb szabályokkal cserél fel.

Világosan írja le ezeket *Pearson*:⁶⁶ „The scientific method consists in the careful and often laborious classification of facts, in the comparison of their relationships and sequences, and finally in the discovery by aid of the disciplined imagination of a brief statement or formula, which in a few words resumes a wide range of facts. Such a formula, we have seen, is termed a *scientific*

⁶⁵ Lord *Kelvin*: „When you can measure what you are speaking about and express it in numbers, you know something about it, but when you cannot measure it, when you cannot express it in numbers, your knowledge is of a meagre and unsatisfactory kind.“

⁶⁶ Grammar of Science, p. 77.

law ... (p. 96). The progress of science lies in the continual discovery of more and more comprehensive formulae, by aid of which we can classify the relationships and sequences of more and more extensive groups of phenomena. The earlier formulae are not necessarily wrong, they are merely replaced by others which in briefer language describe more facts... (110.) Natural law appears to the scientist an intellectual product of man.“ Hasonlóan nyilatkozott *Poincaré*:⁶⁷ Ha valamely törvényt vizsgálunk meg, előre biztosak lehetünk abban, hogy az csak megközelítőleg igaz. Valóban a törvény kísérleti megfigyelésekből vonatott le, vagyis oly megfigyelésekből, melyek szükségkép csak megközelítőek voltak. Mindég el lehetünk készülvé arra, hogy újabb pontosabb megfigyelések kényszeríteni fognak arra, hogy a törvényt mással helyettesítsük.

A valószínűségszámításnak különösen nagy szerepet juttat a modern természettudományban az az új irány, amely a klasszikus fizika törvényeit mindinkább a statisztikai mechanika törvényeivel helyettesíti,⁶⁸ amelyek minden eshetőségnek csupán valószínűségét adják meg. Tekintettel ennek az iránynak rendkívüli fontosságára, nem lesz fölösleges azt egy egyszerű példával megvilágítani.

A klasszikus fizika, valamely zárt edényben lévő gáz molekuláinak sebességét egyenlőknek tekinti és *Joule* törvénye értelmében azt mondja, hogy e sebesség négyzete arányos a nyomással; vagyis ha megnyégyszerezzük a nyomást, a sebesség kétszer akkorára növekedik. A statisztikai mechanika ellenben a gáz molekuláinak sebességét különbözőknek fogadja el és megadja annak a valószínűségét, hogy valamely molekula sebessége adott határok között legyen. (*Maxwell*.) E valószínűségekből kiindulva, kiszámítja a molekulák sebessége négyzeteinek átlagát és a *Joule*-féle értéket kapja. Ha a nyomást megnyégyszerezzük, úgy a statisztikai mechanika felvilágosítást ad az egyes molekula esetén, az adott határok között levő sebesség valószínűségének megváltozásáról; továbbá megadja annak a valószínűségét, hogy a sebességek négyzetének átlaga tetszőleges adott módon megközelítse az előző érték négyszeresét. Ez az utóbbi valószínűség elképzelhetetlenül közel áll a bizonyossághoz.

⁶⁷ La valeur de la Science, p. 248.

⁶⁸ A. S. Eddington, The nature of the physical world. 1929.

A természettudományi törvények legnagyobb része a molekula-, atóm-, elektron- és kvantumelméletekből kifolyólag szükségképen statisztikai törvény, vagyis olyan, amely pusztán a tünemény valószínűségéről nyilatkozik.

Némelyek a fentiekből azt gondolták következtethetni, hogy a determinizmus csak a tünemények nagy számára érvényes, az egyes tüneményekre azonban már nem, vagyis hogy azok jelenlegi állapota nem határozza meg azok jövő állapotát. Ezt elfogadva, visszajutnánk az 1. § elején vázolt abszolút véletlenre. Mi azonban, elismerve, hogy mérőeszközeink csak a molekuláris tünemények nagy számának átlagáról adnak felvilágosítást, hogy az egyes molekulák állapotáról biztonsággal semmit sem tudhatunk, pusztán azok valószínűségét ismerjük, kénytelenek vagyunk megmaradni az általános determinisztikus álláspont mellett, amely szerint a jelenlegi állapot a jövő állapotot szükségszerűen meghatározza; ugyanis a tünemények nagy száma esetén se ismerünk egyebet valószínűségeknel, a különbség csak a valószínűségek mértékében van, míg az előzők kicsinyek, addig az utóbbiak rendkívül közel állanak a bizonyossághoz.

Ami pedig a nem-statisztikai törvényeket illeti, úgy láttuk, hogy azok a mérési hibák folytán csak megközelítőek. De ezek a törvények szintén csak többé-kevésbé valószínűek, ugyanis a lehetőség mindig megvan arra, hogy később oly észlelésekre bukkanjunk, melyek az eddigi törvénynek ellent mondanak. Ilyen észlelések a legértékesebbek, mert ezek viszik előre a tudományt. Ilyen volt a *Michelson*-féle kísérlet, amely a relativitás elméletének képezte kiindulási pontját.

Mindezek dacára némely tudományágban, mint például az asztronómiában, a fizikában, a kémiában és a mechanikában oly tökéletes törvényekre tettünk szert, melyekkel a jövő történetét csaknem teljes biztonsággal igen pontosan láthatjuk előre. Ezek a törvények fölöslegessé teszik a további statisztikai észlelést, kivéve, ha valami olyan új szabály megállapításáról van szó, amely az előzőkből dedukcióval le nem vezethető.

Törvényeinkről nem állíthatjuk, hogy azok igazak vagy nem; az előzők értelmében csak arról lehet szó, hogy két törvény közül melyik az egyszerűbb, a valószínűbb, általánosabb vagy pontosabb, vagyis melyik fedi jobban az észlelési eredmények minél nagyobb körét. Lényegében véve arról van szó, célszerűbb-e elfogadni az egyiket, mint a másikat. *Einstein* relativitási elmélete például a tüne-

mények nagyobb körét öleli fel, mint *Newton* elmélete, továbbá a kísérleti adatokból úgy látszik az derül ki, hogy *Newton* mechanikája nem érvényes a fény sebességével mozgó dolgokra. Az új elmélet azonban bonyolultabb a réginél; ezért a mindennapi élet mérnöke továbbra is meg fog elégedni *Newton* mechanikája által nyújtott pontossággal. Hasonlóképen eddigi összes észleléseinket kitűnően meg tudtuk magyarázni a háromdimenziós *euklidesi* végtelen tér feltételezésével. A relativitással kapcsolatos mérések magyarázására azonban úgy látszik célszerűbb görbülettel bíró nem-euklidesi véges tért tételni fel. A köznapi életben persze az euklidesi tér továbbra is elegendő pontos reprezentációt fog adni.

Végeredményben a természeti törvények feltevések, képek, melyek a történést többé-kevésbbé jól adják vissza. A természetről magáról biztosan semmit sem tudhatunk, mint azt *Planck*⁶⁹ világosan mondja: „so müsste man von der wirklichen Natur irgend etwas mit Sicherheit aussagen können, was doch anerkanntermassen gänzlich ausgeschlossen ist“. A természet maga kívül esik a megismerhetőség határán.⁷⁰

⁶⁹ Neubahnen der physikalischen Erkenntnis, 1916, p. 24.

⁷⁰ Le Dantec, Les limites du connaissable, 1903.

ETIKA, SZOCIOLÓGIA, TÁRSADALOMFILOZÓFIA.¹

(I. Adalékok a társadalmi naturalizmus kérdéseihez)

Írta: DÉKÁNY ISTVÁN.

Az etika és szociológia összefüggésének bemutatására nem általános, elvi kiindulásokat óhajtunk ez alkalommal előtérbe helyezni, hanem egy-két konkrét kérdésbe óhajtunk bevilágítani. Ma még nem lett kiemelkedővé az a felismerés, hogyha az etika mint értékelő és normákat adó tudomány *elvileg* független is oly valóságálemző tudománytól, minő akár a pszichológia, akár a szociológia, gyakorlati fejlődése nem kevésbé függ a pszichológia és a szociológia problémamegoldásaitól. Viszont a szociológia is rászorul arra, hogy az etikai problémák állományát átvizsgálja, mert ezzel sok oly kérdés, minő pl. az individualizmus és az égalitarizmus, új megvilágítást fognak nyerni. Azonban eleve ügyelnünk kell minden határkérdéssel kapcsolatban arra, hogy a problémák „határátlépése“, mely gyakorlatilag előttünk álló gyakori tény a kutatás *idői* menete szerint, nem jelentheti azt, hogy a tudományokat összekeverjük, sajátos szempontjaikat elhomályosítsuk, mint ahogyan azt például Durkheim és iskolája, az előbbin kívül főleg Lévy Bruhl² megtették. Ezirányban az igen szükséges tiltakozás megtörtént,³ s részünkről elég az erre utalás, hogy elhárítsuk azt az esetleges pillanatnyi feltevést, mintha mi nem gyakorlati kölcsönhatást két tudomány közt, hanem elvi, tudományszerkezeti összekeverődést céloznánk.

A „társadalmi naturalizmus“ kérdéseihez nyújtunk itt, előmunkálatként, bizonyos adalékokat azon hipotézishez, mely szerint ami társadalmi tény, már egyszersmind

¹ Időhöz nem kötötten e címen határkérdéseket sorozatosan fogunk közölni.

² V. ö. a Lévy Bruhl által behozott zavarról igen ékeesen szóló cikkét (*Morale*) a *De la méthode dans les sciences* című kollektív műben. I. série. 2. édit. (Alcan) 1910. 335. lk.

³ V. ö. S. Deploige tüzetes és jeles könyvét: *Le conflit de la morale et de la sociologie*. Avec une préface de J. Maritain. 4. kiad. 1926.

érték. Ez alapfeltevés nem valami kiélezett alaptételben, hanem messzeágazó következményeiben áll előttünk, mélyen belenyúlva a politikai életbe („általános“ választói jog), a liberális gazdasági rendszerbe (szabad „verseny“), a társadalmi politikába („osztályok“ harca), sőt a kultúrpolitikába is. Mindenütt ott találunk — a XIX. század folyamán kikristályosodó törekvésekben — oly elemet, amely az egyetemes emberi, a humanum, a szociális tények mögött nem azt értékeli, ami igazolhatóan értékes, hanem azt, ami értékhordozó feltételezhetően *lehet*. Értékeli tehát a potenciálisat, oly föltevés alapján azonban, hogy minden *társadalmiban*, szociális tényben és szervezetben már meg kell látnunk a potenciális értékhordozót. Három százada félreismerhetetlen a törekvés, hogy a potenciálisat nevelés útján aktualizáljuk, s ennek első lépcsőfoka az önérték érzelmének kifejlesztése. Ezen a ponton indul meg s nő ki rendszerré a *társadalmi naturalizmus*.

I. Az önértékérzelem és derivátumai.

Néhány pillantás természetesen alakuló lelki vonásainkra elegendő arra, hogy lássuk, minő nehézségekkel kell számolnia annak az égalitarizmusnak, mely feltételezi az emberek egyenlőségi hajlamait. Sem ama sokat emlegetett egyenlőségi őshajlamok, avagy ősdemokratikus égalitarista közösségi és patriarchizálódási vágyak nem lelhetők fel, sem annak mai tudatos célkitűzései. Az egyenlőség nem vágyon alapszik, hanem kényszerűsége. Az eredeti vágy differenciálatlanul — azaz nem tudatosan — érvényrejutás akár egyenlőség, akár egyenlőtlenség útján, csaknem mindig ez utóbbi alapon. Amikor megered az érvényrejutás vágya, mint elemi erő, nem teszi tudatossá — előre — azt, hogy vajjon mellékeredmény gyanánt minő egyenlőségi vagy egyenlőtlenségi *viszonyokat teremt*, vagy módosít, úgyhogy *ha* az egyenlőségi viszonyok de facto elterjedtek lesznek, amit nincs okunk kétségbe vonni,⁴ úgy ezt a fejlődés — mint mondani szoktuk — „magával hozza“, tehát kényszerű melléktermék, ha tetszik, hasonlattal: salak, nem pedig valami, ami egyenlő a haladással.⁵ E szerint nem lehet mondani,

⁴ V. ö. Charles Bouglénak ma is vezető munkáját: *Les diées égalitaires*. 1899.

⁵ Bouglé a sorok közt ilyennek tünteti fel.

hogy az egyenlőség (mint *pozitív* cél) különös mozgató erővel bármikor is rendelkeznék. Amikor „egyenlőség-vágy” tudatosul, akkor annak látszólagos pozitív jellege mögött in concreto panasz van *valamínő* egyenlőtlenséggel szemben. Itt nyelvünk alakulatára ügyelnünk kell, mert a negatív kifejezés nem az egyenlőség, holott *akkor vagyunk negatív attitűdön, amikor egyenlőséget követelünk egyenlőtlenséggel szemben*. Az a gyakori feltételezés, hogy az egyenlőség *eredeti* kíváncsolom, nem csekély mértékben a szó külsőségén indul meg, nem pedig egy pszichikai tényálladék figyelembevételén.

Elemi megfigyelések rávezetnek a való tényállásra. Állandóan törekszünk valamire, miközben állandóan érdeklődünk aziránt, hogy mások miképen becsülnék bennünket. Ha embertársaink rossz szemmel néznek reánk — e „néma attitűd” elegendő —, úgy lealacsonyítva érezzük magunkat s olyan cselekedetek megtételére, avagy legalább olyan szándékok nyilvánítására törekszünk amelyekkel társaink elismerését újból kiérdemelhetjük. A bennünket meg nem becsülés jobban fáj, mintha testünket súlyosabb sérülés érte volna. Emberi méltóságunkat, önmagunk értékét fenn akarjuk tartani, ez ösztönöz bennünket bizonyos cselekedetek megtételére, avagy cselekvés-indulások módosítására. A megbecsültetés vágya e téren az első mozzanat, mely lényegesen társadalomerkölcsstani jellegű. Feltételez két tény: az érvényesülést s a társakkal szemben való közömbösség (aszocialitás) megszűnését. Ha ez utóbbit nem tételezzük fel, úgy egy hipotetikus esethez jutunk, mely bizonyos elméleti konstrukciókban („Robinson-álláspont”) alkalmas arra, hogy társas viszony kifejlődését érintő genetikai tényeket „elképzeltesen” velünk, de semmikép sem alkalmas arra, hogy való tények mozzanataira rámutasson.

Valóságelemzésünkben bizonyos sorrendhez vagyunk kötve. Fejtegetéseink az eddigi etikákban nyomokban fellelhetők ugyan, azonban csak töredékesen;⁶ miután nem a valóság elemzése célja az etikának, az elemzés nem is hatolhatott mélyebbre. A mai szociológia viszont mellőzte

⁶ V. ö. pl. Paulsen: *System der Ethik*. 7—8. kiadás (1906). II. 94. lk. Sidgwick: *Die Methode der Ethik*. Übers. C. Bauer. 1909. II. 64. lk. H. Cohen: *Ethik des reinen Willens*.² 1907. 490. lk. Ed. v. Hartmann: *Das sittliche Bewusstsein*.² 1886. (Ausgew. WW. II.) 149. lk. Mackenzie: *A manuel of ethics*. 5. ed. 1915. 384. lk. csak rendszertani hely. G. Hartenstein: *Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften*. 1844. 464. l. Viszont számos műben nyomtalanul tűnik el a probléma.

épp azokat a mozzanatokat,⁷ amelyek az etikai problémák megoldására lényegesek lehetnek. A szociológia legújabbban fejlődő „viszonytani” vizsgálódásai (Beziehungslehre) közelebb visznek a kérdés in extenso feltevéséhez. E problémák útvonalán egyelőre szokatlan az, hogy köznap — látszólag jól ismert tények jutnak felszínre, melyeket azonban nem szoktunk speciálisan „viszonytani” nézőpon-
ton vizsgálat alá vetni.

Mindenekelőtt különválasztjuk a „megbecsültetés” (tekintetbevétel)⁸ vágyát úgy, hogy egyidejűleg nem jutunk a kitűnés vágyának kérdéséhez. A megbecsültetés vágya minimálisan addig terjed, hogy mások azt tűréssel helyeselhessék. Pozitív segítségreakciót tehát nem szükségképpen vár. A „tűrésről” (Duldung) igen helyesen megállapította Leopold von Wiese a következőket:⁹ „Ha itt tűrésről oly értelemben beszélünk, hogy az közbenső stádium az idegesség és a kompromisszum között, úgy ezzel oly állapotra utalunk, amelyben még nincs sem rokon-szenv, sem önkéntes együttműködés, sőt még valamiféle önkéntes közeledés sem, azonban az ellenségeség érzelme az idegennel szemben a cselekvéseket kifejezetten többé már nem határozza meg. Ezek a cselekvések jobbára az ellentétesség elhagyásában állanak. Bizonyos viszonylag háborítatlan egymásmellettiességben élnek a felek, bizonyos élni hagyás uralkodik egymás támogatása nélkül, de egyben nem lép fel kölcsönös akadályozás sem.”¹⁰ Bizonyos, hogy a megbecsültetésvágy ha nem is emelkedik a pozitív segítségreakcióra való igényig, mégis többre tart igényt, mint pusztán „hideg semlegességre”. Gyakrabban a „jóakaró figyelem” viszonyát keresi. Tekintsünk arra a pszichogenetikai jelenségsorra, melyet mindenki tapasztalt, aki kezdeményezéssel lépett fel, melynek keresztülviteléhez megfelelő idő kell s közben tapasztalhatta társainak ellenállását, illetve általában a fogadtatást.

Aki kezdeményezéssel, legyen az bárminő jelentékte-

⁷ Okaira nézve ld. alább III. és VI. fejt.

⁸ A magyar kifejezés „megbecsültetés” kissé fölös pluszt tartalmaz. Megbecsültetésről szólani ugyanis akkor szokás, amidőn „különös” megbecsültetésnek egy bizonyos mértéke, mint hangsúly fennáll. A „tekintetbe-vétel” viszont kevesebbet tartalmaz a kelleténél. Mégis az első kifejezés mellett maradunk, annak a hangsúlyozásával, hogy itt külön megbecsültetési mértékről nincs szó. Az „elismertetés” szó pedig többfélélt jelenthet s itt zavarokat hozhat.

⁹ *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen.* 1924. I. 135. lap.

¹⁰ Figyelemreméltó ez a különbségtétel is: Unter *Duldung* begreifen wir die höheren Formen der *Toleranz* ... nicht ein.

len, előáll, az extenzív társulások korában, midőn nincs szó már arról, hogy bárki is természetes és állandó közfigyelem áldásait érezhesse, mint egykor a „kisközösségek” intenzív viszonyai közepett, legelőször ma a teljes észrevétlenség vagy közönyösség kezdővonalán áll; ha nem a technikai érvényrejutási mozzanatok, hanem a mögöttük álló pszichikai tények érdekelnek bennünket, azonnal ráeszmélünk egy különösen az individualista életviszonyok alakulásával kifejlődő tényre: az *önértékérzelemre*.¹¹ Ennek megismerése, fejlődési vonalának megfigyelése számos társas tényre derít világosságot. Az önértékérzelem fogalma a társadalomlélektan számára a következményekben leggazdagabb kérdések egyikét rejti magában. Az önértékérzelem nem érték-tudat, hanem csupán értékesség-vélelem, avagy csak értékesség sejtelme, fél, vagy negyedtudatos, sőt egyenesen ösztönös, mélyen homályos valami.

A szociálpszichológiának nem csekély jelentőségű problémát ad az, hogy ez az önértékérzelem nemcsak természetes képződmény, „önmagától” alakuló, hanem mesterséges alakulás is lehet: valaminő propagandának tudatos terméke, tehát quasi tenyésztett önértékérzelem. A kettő között lényeges különbség van, bárha a természetes és a mesterséges önértékérzelem egyaránt lehet ú. n. „öntudatos” cselekvés alapja (pl. „öntudatos” osztályharc, az „öntudatos” munkásság bárminő más akciója). A természetes önértékérzelem önmagában is érvényesülést előtérbe mozdító egyéni akció motivációs alapja, míg a mesterséges önértékérzelem rendszerint csak tömegmozgalomba belekeverődötten válhat ad hoc jelentőssé; avagy, az első esetben nagyobb átütő erő azért valószínű, mert szilárdabb, — nem pusztá „nevelő propaganda” folytán ültetett — meggyőződéssel kapcsolatos.

Mielőtt továbbhaladnánk, rá kell mutatni arra a társadalomlélektani tényállásra is, hogy az önértékérzelem az illetőt *önmaga előtt* „értékhordozó” minőségben mutatja be, s éppen az, hogy az illető képvisel valaminő „jogosnak” érzett célt, illetve valószínűsítést (érték- vagy célvalósító tevékenységet, melyben 1. értéknek elismerése, 2. értékvalósítás *diszpozíciója* egyaránt megvan), ezen érték-hordozási minőség önmagában — *társas* elismeréstől függetlenül is — a méltóság (Würde) Kant által igen kiemelt érzelmével jár (der Mensch hat keinen Preis, er hat eine

¹¹ A „Selbstwertgefühl” úgy tudom, Müller-Freienfels óta szerepel így, helyesen, mert az „öntudatosság”, vagy a Selbstgefühl régi fogalma tág.

„Würde“). Ez azonban több-kevesebb mértékben van és lehet meg.

Vegyünk ezen pszichologikumok megvilágítására példát a szociálpolitikából oly kérdés, melynél jellemző adatok derülnek ki a marxista szocializmus pszichikai ősforrására nézve, s erre — ámbár ez tulajdonképeni témánkhoz képest kitérés — célszerű lesz rámutatnunk, hogy kitűnjék, ama fenti elméleti jellegű társadalom-pszichológiai tények nem pusztán az elméletet érdeklő árnyalati kérdések, hanem mélyen a gyakorlatba vágnak, előttünk vannak, tömegmozgalmakban, sőt történeti „sorssá“ emelkedtek.

II.

Mindenesetre feltűnő megállapítása O. Spenglernek az, hogy a marxizmus a munkásságot „megnemesítette“ (geadelt), propagandisztikus tevékenységével új, magasabb önértékképzelmélet plántált a proletárok névtelen tömegeibe. Ennek kiinduló alapja egy különös dokumentumban előttünk van.¹² Mikor Marx a 40-es évek elején Párizsba jutott, kezdetben csak bizonyos reformvágy gerjedezett benne s később jutott az áttörő és megsemmisítő harc gondolatához egyre merészebb dialektika útján. Cikkeiben korholja Németországot, mert még az ancien régimében van, holott Francia- és Angolország már továbbjutottak, felismerve, hogy „az iparnak, általában a *vagyon* világának a politikai világhoz való viszonya a modern kor főproblémája“. Németország „csak“ filozofál. „Mint az ókori népek a maguk őstörténetét (*Vorgeschichte*) képzeletben átéltek mitológiájukban, úgy mi németek a mi *késő-történetünket* (*Nachgeschichte*) gondolatban filozófiánkban éltük át. Mi, a jelenkor *filozófiai* kortársai vagyunk anélkül, hogy *történeti* kortársai lennénk. A német filozófia a német történet ideális meghosszabbodása.“ Az absztrakt hegeli államfilozófia absztrakt államképet alkotott s ez csak úgy volt lehetséges, ha előzetesen az állam is absztrahálta az embert. Nemesak reformszükséges, forradalom a legkevesebb. S itt következik a sokat idézett mondat, melyet lefordítanunk nem lenne célszerű. A kritika fegyvere nem elég. „*Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur*

¹² *Gesammelte Schriften von K. Marx u. Fr. Engels*. Kiadta Mehring, 1902. I. 388 és köv. l.

materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird“ — ime a propaganda szükséges s ki van jelölve módja: a szellemi fegyver csak radikális alakban lehet tömegmozgató hatalom: materielle Gewalt. A cél — ekkor — Németország újjáalkotása, mert ez javíthatatlanul sülyedt, mielőtt megpróbált volna felemelkedni; államrendszere ekklektikus halmaz. „Mint ahogy a római nép pantheonjában minden nép istene fel volt található, úgy a szent római német birodalomban fel-találhatók minden államforma bűnei.“¹³ Ha a cél egy államot forradalmasítani, az eszköz, igen alkalmas eszköz a tömegeknek, s forradalomkiváltó gondolat: oly meggyőződés keltése, *hogy* hivatottak egy célgondolat hordozására. És itt már Hegel elindította a lavinát. Mikor a jenai csata után Hegel egy darabig elhagyja az egyetemet, újságíró lesz, bár már azelőtt is politizált.¹⁴ 1808-ból való (okt. 28) egy levele, mely világosan szól a propaganda gyakorlatáról: „Die *theoretische* Arbeit, überzeuge ich mich täglich, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; *ist das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.*“ Ezt ismeri fel Marx, a kiindulásában hegelianus, s a gondolat primatusában, annak átütő erejében *hisz*, habár mindenkép ellenkező determinista nyilatkozatai eltakarják is.¹⁵ Hogy az ú. n. történelmi materializmus *a gyakorlatban* éppen nem egy monista tényező elmélet, azaz nem hiszi azt, hogy minden „anyagi“ erőktől függ, sőt — a materialista marxizmus határozottan *hisz*-a tömegek *szellemi* erőiben, az ma már kétségtelen; a tömegek új *szellemi* erők útján törik át a fennálló falakat, s ma már a legkifejezettebb marxisták, minő Cunow,¹⁶ ugyancsak hangsúlyozzák a materializmus

¹³ *Ges. Schriften*. I. 394. l.

¹⁴ Közismeretes, hogy Hegel már a tübingeni Stift-ben (1788—92), mint teológus milyen intenzíven foglalkozik kora eseményeivel s már Bernből Frankfurtba térve ír publicista munkát: „Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratverfassung“.

¹⁵ Leghíresebb ez, ami épp a hegeli gondolat ellentétének *látszik*: Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“

¹⁶ V. ö. ezeket: „Die materialistische Geschichtsauffassung leitet durchaus nicht — mondja Cunow, a berlini egyetem marxista tanára, — wie oft behauptet wird, alle Ideologie *direkt* aus ökonomischen Tatsachen oder gar aus bestimmten Interessenmotiven ab... Die politischen, juristischen, moralischen, religiösen, künstlerischen Ideen eines bestimm-

régebbi szimplista elgondolásainak kezdetlegességét.

Marx eredeti elgondolása, ha nem is emelte *ön* maga számára tudatossá, ez volt: kell lennie oly forradalmi tömegnek, melyet egy új önértéktérzelem fűt, az, hogy ő a „hordozója” egy eszmének, a forradaloménak, mely ismét a haladást jelenti. A forradalmi tömegnek ellenséget kell odaállítani és *ha nincs ellensége, el kell hitetni, hogy van*. Teremteni kell a gondolat számára egy *fiktív összellenfelet*, melybe minden rosszat bele kell gondolni s ez — a „bourgeoisie”. Tudvalevőleg a marxi osztályelmélet kéttagozatú; és pedig *éppen azért* és legfőképen azért, *hogy meg lehessen teremteni az egyikben, a proletárságban az önérték érzelmét* hivatástudat alapján. A „lomha” tömeg szárnyra kap s kezelhető lesz. Az épp a nagy feladat, hogy kimozdítsuk céltalan passzivitástudatából, íme, egy nevezetes részlet, melyet aligha vettek észre eddigelé. Hogy a forradalmat az *egész* társadalom érdekében állónak lehessen feltüntetni, azaz „hogy egy rend az egész társadalom rendjének (Stand—sic!) számítójék, ehhez viszont *az kell, hogy a társadalom minden hibája egy osztályban összpontosuljon*, — tehát egy rendnek¹⁷ az általánosan meggyűlölt rendnek, az egyetemes bilincs megtestesülésének kell lennie, ezért egy bizonyos társas szférának¹⁷ úgy kell feltűnnie, mint amely az egész társadalom motorius bűne, — úgyhogy ezen szféra alól való felszabadulás mint egyetemes összfelszabadítás tűnjék fel. Hogy egy rend par excellence a felszabadulás rendje lehessen, e célból viszont egy másik rendnek épp a leigázás közismert rendjének kell lennie.”

Előttünk van a proletár és bourgeois ellentétének célzatossága teljes meztelenségében. A Mehring által közölt autentikus részletek nem az egész szocializmusra vetnek világot, de az „osztályharc”-eszme kiindulására igen. Fontos itt észrevennünk azt, hogy mikép van „beállítva” a kérdés. Akármilyen kár éri a bourgeoisiet, akármilyen az egész társadalmat annak szétszakadozásában, nem fontos; fon-

ten Tils bilden *nicht für sich abgeschlossene Ideenkreise*, von denen jeder seine ‚Ideen‘ direkt aus dem Wirtschaftsprozess bezieht, sondern die einzelnen ideologischen Konzeptionen, die wir als politische, moralische, juristische usw. unterscheiden, bedingen und bestimmen sich *gegenseitig*.“ Íme, itt a *materialis tényező monizmusa* ugyancsak háttérbe vonul. (*Die Marx'sche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*. Vierte Auflage. 10—12. Tausend. Berlin, 1923. II. köt. 187. l.)

¹⁷ Azaz = társadalmi *osztály*. Igen; jellemző, hogy itt „rend” (Stand), „osztály” és társas „szféra” még differenciálatlanul együtt vannak, s mutatja az *osztály* fogalmának kezdetleges ködfoltjait.

tos csak az, hogy legyen proletárság, mint forradalmi hadsereg, s itt már csak propagandatechnikai kérdés az, hogy „fel kell tűnnie” a bourgeoisnak, mint amely „az általános bilincs megtestesítője”, avagy „fel kell tűnnie”, mint amely „az általános meggyűlölt rend”, avagy „fel kell tűnnie”, mint amely „az egész társadalom notórius bűne”. Ezzel szemben pedig itt van a cél, melyhez képest az előbbi csak eszköz: „fel kell tűnnie” a proletariátusnak ön maga előtt, hogy ő „az egyetemes összefelszabadítás” harcok rendje, eo ipso egy másik osztály „a leigázás közismert rendje” gyanánt lesz feltüntetendő. Nem pokoli machináció ez, bűnös manőver a társadalom összeműködése ellen? Nem ez általános kérdés kibogozása, hanem egy társadalomlélektani tény megvilágítása jelen célunk: rámutatva arra, *hogy sikerült* hatalmas tömegekben az elhivatottság érzését megteremteni, az önértéktérzelmeket mesterségesen felfokozni. Amit „*mesterséges önértéktérzelemnek*” mondtunk, bizonyára annak nem egy pusztán teoretikus tollára kívánczoló jelentéktelensége tűnik ki, hanem ellenkezőleg az tűnik ki, hogy a propaganda első, hatalmas fogantyúja épp amaz önértéktérzelem feszítőerejének felfokozása hivatottságtudat élesztése útján. Semmi vagyok, de mindenné kellennem, *ha* mint proletár kezembe veszem az *egész* társadalom sorsát, eszmehordozó *én* vagyok, büszkébb, nemesebb élet felé *én* megyek — ezek a lelki mozzanatok a modern munkásmozgalmak arculatáról leolvashatók. Minek az árán? Az ár — a marxizmus szerint nem súlyos pénz; egyszerűen a bourgeoisie fizeti meg, nem pedig az *egész* társadalom. A marxista alapon kirobbant bolsevista Oroszország azt mutatja, hogy a forradalom *árát* mindenki megfizeti, ha időközben egy álszociálpolitikus bürokrácia — aránylag — jól élt is. Azért kellett egy „*egyetemes szenvedés*”¹⁸ terhét büszkén viselő osztály (így Marx a 40-es években), hogy valóban egyetemes szenvedés legyen a társadalom sorsa?

¹⁸ Még erre az egy részletre mutatok itt rá, mely furcsa szó-játékával (bürgerlich) s egyéb zavaaraival tűnik ki. Miben áll tehát a német szabadulás útja? — kérde Marx. „Felelet: radikális láncolatú *osztály* képzésében, oly *társadalmi* (bürgerlich) osztályában, amely nem a *polgári* (bürgerlich) társadalom osztálya, oly rend (Stand) alakulásában, mely minden rend (Stand) feloszlása, oly *szféra* alakulásában, mely *egyetemes szenvedései folytán* (sic!) *egyetemes* jellemű és nem igényel külön jogot, mert nem *külön* jogtalanság éri, hanem maga a jogtalanság...”

III.

Társadalompszichológiai problémánk egy viharos multú pontja után vissza kell zárkóznunk az elmélet csendes boncolóasztalához. A mesterségesen túlfűtött *önérték-érzelem* problémája azt mutatta, hogy itt két veszély van: 1. a mesterségesség; 2. az, hogy az *önérték érzelme* még csak elgondolás, sejtelem, de lehet puszta önhietség, be-képzelés, nem pedig *igazolt s valódi érték* indexe. Az igazolt valódi értéket nem érzelmi alapon kapjuk meg, az érzelem lehet mutatója ennek, de lehet mutatója az ellen-tétének: azaz egy öncsalódás állapotának is. A társadalom nagy problémáit azok mai, rendkívüli bonyolultságában nem lehet megoldani érzelmi értékelképzeltségek alapján, hanem igazolt tudás árán; amiként megköveteljük azt, hogy orvosaink anatómiai iskolázottságon menjenek át s nem tűrünk ma kurzuslókát, úgy a társadalom végtelen szöve-vényes életösszefüggése is legyen előzetes boncoló-elemző, tudományos munka árán feltárult. A szociológiai elem-zés, sajnos, ma még nincs ott, hogy messzemenő igényeket kielégítsen. De már feltétlenül elégséges alap arra, hogy kockázatoktól vissza tudjon tartani.

Bizonyos, hogy a mai szociológiában két áramlat eléggé élesen elválik: egy makroszkópiái, amely a szocio-lógia régebbi, történetfilozófiai telítettségéből engedett ugyan (pl. Spann), de a nagyvonalú egybevetéseket nem zárja ki. A másik, mikroszkópiái irányzat (pl. Vierkandt, Wiese, hogy csak német példákra utaljunk), a kisebb viszonylatok (Beziehung) elemzésében igyekszik előre-haladni. Ez utóbbi irány egy ponton egyenesen meddő, amennyiben kizárólag kauzális magyarázatra törekszik, s kizárni törekszik a társas ember problémájából bárminő célgondolat tekintetbevételét, tehát *elvileg ateleologikus*. Nézetünk szerint ezen a ponton a kauzális és teleológiai vizsgálat nem áll úgy ellentétben, mint a természettudo-mányokban. Ellenkezőleg rendkívüli egyoldalúság. elvo-natkoztatni a társadalompszichikai tényálladékoktól, ame-lyek célokat s célminőségeket (érték) lépten-nyomon fel-tüntetnek. Térjünk rá némely kérdésre, mely viszonytani és egyben célgondolatot is feltáró, egyelőre pszichológiai nézőpon-ton.

Míg a megbecsültetés vágya bizonyos türelmes fogad-tatással minimálisan megelégszik, tehát a *társas reláció fokozódását* nem erőteljesen kívánja meg, s nem is téte-lezi fel, addig a *kötönés vágya* (a *desire for distinction*)

sokat emlegetett jelensége) távolabbra ösztönöz. Ama viszonyt alakító vágy akkor jó létre, amidőn embertársainkkal való viszonyunkat oly értelemben bővíteni iparkodunk, hogy azok a mi célvilágunkat s ennek érdekében cselekvéseinket ne csak tűrő tudomásulvétellel, avagy — már kedvező esetben — „jóakaró figyelem“ állapotjelzésével ismerjék el, hanem bizonyos versenyállapot beléptét érezzék s esetleg a magasabbra tartott (*önértékelt*) célt el is fogadják. A kitűnésnél létrejövő viszony rendszerint — latens céllal — *fokozott személyi viszony*, amiben lényeges az, hogy egyáltalán kifejezett *személyi* viszonyról van szó. Gondoljunk a vetélkedők társas habitusára. Feltételezik azt, hogy van valaminő közös cél-terület, amelyen *belül* folyik le a vetélkedés. Ha különböző céltérületekről van szó (pl. az egyik jó nyelvész, a másik mit sem törődik a nyelvészettel egyáltalán), ott vetélkedés nincs, nem lehet. A vetélkedés a tevékenység minőségében áll egy célkörön *belül*, nem pedig a cél megállapítására *nézve*; ez utóbbról is szó lehet ugyan, ez esetben azonban csakis *részcél*-ről van szó. Éppen a célokra nézve *már* fennálló közösség az, ami a vetélkedők viszonyát máris szorossá teszi. Ha a „polemos pater panton“ elvet szociológiailag fogalmazzuk meg, bizonyos, hogy hatalmas magyarázó elvet kapunk. A harcoló felek részben máris azonosak, társultak a célkörre nézve, s egymáshoz alkalmazkodnak az eszközökre nézve is, éppen „versenyképességük“ érdekében, s a harc eredménye — a rendszerint fennálló állapot: az egyforma eszközök birtoka folytán — nem az egyik fél eltűnése, hanem társulása. Az európai hadi technika a fölfedezések korában az ellenfél, az őslakosság kiirtására vezetett, oly határeset, mely ritka. Átlagos az, hogy megvan a küzdelemben került erők közel-egyenlősége.¹⁰ Tehát, ha célok eltérők és ezért folyik a harc, úgy a harc lefolyásakor az *eszközök* közel-egyenlősége vezet a *célok* közelítésére, azaz

¹⁰ L. von Wiese megkülönbözteti a *konfliktust* és a *harcot*. Az előbbi tágabb fogalom. „Harc“ csak akkor jó létre, amidőn az egyik ellenfél ereje nem túlnyomó, vagy egyenesen megsemmisítő. E szerint a harc a konfliktus egyik (esetlegesen bekövetkező) *stádiuma*. (*Allg. Soziol. als Beziehungslehre*, 1924, I. 180. l.). Ezt a felfogást elfogadhatónak, sőt aláhúzendónak tartjuk, nemcsak a köznapi felfogással szemben, hanem szemben a kialakulatlanabb, s erről mégis sokat mondani akaró amerikai írókkal. (V. ö. Park und Burgess nagy munkáját: *Introd. to the science of sociology*. 2. kiad. 1924, 574. lk.; valamint E. A. Ross: *Principles of sociology*, német fordítás, 1926., 144. lk. az *oppozíció* fogalmával hoz zavarokat.) Simmel ma is figyelembe veendő. (*Soziologie*, 1908., 247—336. l.)

egy célkör (pl. politikai érvényesülés) *belső* tisztázódására (ami lehet pl. politikai alárendeltség, vagy szövetség). Két személy közötti verseny, mint a gazdaságpolitika tényei mutatják épp a legújabb időben, gyakran vezet *fokozott társulásra*, ami ugyan még relatív önállóságot megtűr (kartell-kérdés).

Igen sajátos alakulás következik be akkor, amidőn a kitűnés vágya *elszakad* a társas reláció fokozásától. Ez következik be akkor, amidőn az *objektív haladás vágya* borítja el az előzőt. Igen fontos észrevennünk, hogy ennek a sajátos tényállásnak disszociáló mellékhatása van, vagy lehet, szemben a kitűnés vágygal, mely egyenesen asszociáló. Ebben a sorozatban, mely pszichikai kifejlődés szempontjából (ontogenetikai rendben) gyakori: érvényesülés és megbecsültetés — kitűnés vágya — objektív haladásvágy, egy ponton törés van. Tegyük fel, hogy ez három stádium egymás után következve. Az első stádiumban a társas kapcsolat megvan, a másodikban fokozódik, erősebbé lesz *még akkor* is, amikor harc, vetélkedés látszólag szakadásra enged következtetni. A harmadik, a haladás vágya vagylagos: a társas kapcsolat vagy erősbödik, vagy ellenkezőleg szakadás áll be, és pedig a szerint, hogy az alkotó egyének, vagy csoportok körén belül képesek-e célban párhuzamos cselekvésre. Itt megláthatjuk, mennyiben szükséges célvizsgálat, azaz teleológiai szempont. Példáért legcélszerűbb a művészettörténelemhez fordulnunk, mert aránylag stabilis célok, „irányzatok” itt hamar válthatják fel egymást; „iskolák” keletkezhetnek, viszont egyéni önállóságra is tág tér nyílik. Tegyük fel, hogy a régi történelmi festészet, a „művészet historizmusa”, pl. a Piloty-féle iskola uralmának idején egy művésznövendék pályájára indult. Első dolga az, hogy megfelelő kompozícióval és technikával elismertetésre törekszik. Jó átlagfestő, „elismert” képessége van. Ugyanezen iskolán, azaz célkitűzéskörön belül festőnk különleges állásra vágyik; versenybe kezd és kitűnik. A verseny, bármikép folyt is le, egy iskola irányzatát csak jobban kifejezésre juttatta; a „kitűnés” növelte az iskola hatásképességét, sajátos elismertetését egy-egy „kitűnő” mű által. Mint gyűjtőlencse még inkább összefogja a kitűnő mű a törekvéseket, „példát” állít elénk — mindebben szocializáló, „tömörítő” mozzanatok rejtőznek, a társas *személyi* viszonyok szorosabbakká válnak. Mi sem természetesebb, mint az, hogy a kitűnés vágyának meg lesz az eredménye, a bőséges társas elismerés.

Ezen túl következhet azonban a harmadik stádium, amelyben az objektív haladásvágy léphet jogaiba. Művésznünk most már elhatározta, hogy az elismerés világától függetlenül él a művészetnek: ilymódon mindenek előtt *imperszonális* célvilágba, a művészet *objektív* értékeinek keresésére tér át. Emberi gyengeségnek szokták mondani, hogy a győztest irigység éri, a kiválót lekicsinylő hang, holott *ebben egy társas viszonyra való latens igény van: a csoport tendenciája az, hogy együtt maradjon és együtt fejlődjék, azaz legyen egységes mint koevolutív csoport is*. Művésznünk azonban, ki — példánkban — letért a Piloty-hagyományok ösvényéről, elhagyta az uralkodó szubjektív elismerés igényét a művészet kedvéért, (ami íme, „szecesszió“), ezen kiválása az előbbi csoportra nézve több tekintetben halálos csapás lehet, mert újabb pozitív működési iránya egyúttal egy körben szubjektíve ápoltnak tagadása. Az objektív haladáseszmének magát átadó művész *imperszonális* sikra helyezi magát, miután most már nem társai legyőzéséért, hanem „magáért“ a művészetért dolgozik. Mi sem természetesebb, mint akciójának első következménye: a „túlságosan előrehaladtak“ précurseur-tragikuma, a mellőzés, hiszen a csoport koevolutívításának végeszakadt, a précurseur „objektív“ iránya maga szakította meg az előbb fennálló társas relációt. Ugyanez a haladásvágy azonban nem csoport-szakító akkor, ha a csoport — igaz, kivételesen — képes momentán követni az előrehaladót; ez igen-igen ritka eset, mert csak az egyén képes hirtelen haladásra.

De mi hozza létre azt, hogy a túlságosan előrehaladt précurseur, kit esetleg csak egy következő, még nem létező társas kör ért meg, egy jövő kor méltányol, képes annyi lemondásra, amennyit gyakorlatban látunk, tűri a néma közönyt, a gúnyt, a támadásokat, sőt az inséget is? Bizonyára egy immár *magasabb önértéktudat*, melyben már több van, mint egy átlagos önértékérzelemben. Sok tragikus sorsú ember szolgálta „a haladást“, túrva a bántalmazásokat, bátran nézett a máglyahalál elé; avagy Sokratesszel kiitta a méregpoharat. Ez egy *objektív értéktudat* pszichikai jelentkezésének indexe: az objektív értéktudat olyannyira „szolgálattá“ tette az illető mindennemű tevékenységét, hogy az *imperszonális feladattudat közömössé is tette őt a perszonális környezet reakciói iránt*. Perszonális viszony után immár magasabb *imperszonális viszony* következik. Ez a tény szociológiailag kiemelkedő fontosságú, általában nem, csak részleges esetre nézve vet-

ték észre, mint Spann „Abgeschiedenheit“-elmélete keretében.

Spann vette észre,²⁰ hogy az elvonultság, magány, amelyet pl. misztikusak mutatnak, tulajdonképp egy metafizikai valóságra koncentrált élet, s ha ugyanegy irányban koncentrálnának a lelkek, ez önmagában — személyileg kiépített közvetlen viszony *nélkül is* — valaminő társulás, sőt ez épp a társulás tulajdonképpeni alapja. „Es ist in der Abgeschiedenheit das ins Grosse und zur Alleinherrschaft gesteigerte *kosmische Gemeinschafts- und Abhängigkeitsgefühl* des Menschen, die Gottesgemeinschaft, welche den Begriff des Lebens gestaltet. Abgeschiedenheit bestimmt die Gezweigung,²¹ daher gilt dem Begriff nach — nicht der Zeitfolge nach: — Abgeschiedenheit ist vor Gezweigung“. E szerint a világtól visszavonuló, maga magába mélyedő ember, miközben közvetlenül az istenivel óhajt érintkezni és egy isteni élet közösségébe vágyik, a köznapi életet csak redukáltan, az előbbivel vonatkozásban fogadja el, a társak viszonyát is másodlagosnak nézi (das Göttliche... unvermittelt aufgesucht, ohne den Weg über andere menschliche Seelen“).

Ez a Spann által kiemelt partikuláris tény nézőpontunk szerint, általánosabb formában kifejezve a következő. A társadalom személyi viszonyokból áll, tehát — *személy*: (viszony) *személy*. E mögött azonban van egy másik összekötő szféra, egy magasabb értéksík, *mely már személyfölötti, illetve személytelen*. Az az álláspont, melyet főntebb az „objektív haladásvágy“ képvisel, azt óhajtja, hogy a személyi viszonyok *csak egy személytelen értékközegen keresztül* legyenek érvényesek és társadalmi realitások, tehát:

személy: (viszony) érték: (viszony) személy
perszonális: (viszony) *imperszonális*: (viszony) perszonális.

Valóban sajátos attitűd következik ebből a kiindulásból, mely *a közvetlenül személyit nem értékeli*. A személyben *csak* az értékhordozó minőséget akceptálja. A társadalmi „viszonyok“ beállítódása így egy objektív *érték-szférához* való közös hozzárendelődésből lesz megérthető. Mindnyájan — voltaképp — nem *egymással* vagyunk kapcsolatban, hanem egy magasabb világban közösen „része-

²⁰ *Gesellschaftsphilosophie*, 1928. 14. lk.

²¹ *Primer* szellemi társulás, szemben: *Vergenossenschaftung*: összeműködésre szövetkezés.

sülünk“, illetve részesülhetünk, nem egymással, hanem valamiben társulunk...

Fejtegetésünk eredményei könnyen levonhatók. A XVII. század óta kifejlődő naturalisztikus individualizmus természetes produktumként vette fel az önértékérzelemmel telt egyének égalitarizmusát. Természetellenesnek vette ennek hiányát, úgy az egyenlőtlenséget, mint az egyéni önértékérzelem hiányát. Kétségtelen az, hogy ez irányban nevelő munkát végzett az individualizmus, megszüntetve az alárendeltség kiáltó módjait (rabszolgaság), s megteremtette az egyéni „autonómia“ bizonyos tudatát. Egyben azonban oly viszonyokat is posztulált, minő a pusztá, „szabad“ verseny, avagy az osztályharc, amely a társadalmi összefüggés értékeit a nyers érdekharc közepett nem képviselhette. A „szabad“ verseny csak egy „szabályozott“ verseny keretén belül lehet jogos. Másrészről az autonóm egyének komplexumainak belső viszonyai terén megelégedett (mint látjuk még) oly személyes kapcsolatokkal, melyeket nem hat át a személyfölötti értékhez való közös objektív hozzárendeződés. Az önértékérzelemmel telített egyének sajátos erőközpontok, melyek a maguk érvényesülési ösztöneikkel pusztá erőösszetevődés állapotába öhajtanak jutni. Ezzel egy mechanikus társadalom ideája felé hajoltak. Ily alapon igazában ki sem fejlődhetett egy társadalmi etika tüzetes normarendszere, egyrészt mert csak egyének közti viszonyalakulásról volt szó, másrészt oly egyénkomplexumokról, amelyek speciális és önálló természetét szociológiai vizsgálat nem mutatta be, e szerint az azokkal szemben való lehető állásfoglalás sem volt körvonalazható.

Ezek után elég csak röviden áttérnünk arra az etikai feladatra, vajjon az etika minő társas magatartást írhat elő? Teheti-e feltétlen kötelezővé pl. az általános megbecsültetésre való törekvést? Az etika e ponton kétféle intencióval nyilatkozhat. A gyakorlati intenciójú etikák érzületpedagógiák; azt hirdetik, ami a gyakorlatban ép, mert plerumque fit s mert valahol hiány mutatkozik, ezért plerumque necesse est. Ha tehát — de facto — sok az önzés, akkor ellentétét hirdeti. Ha kevés a társiasság, akkor társulást sürget stb. Azonban ez az erkölcsprédikáció gyakorlati eredmény célzatával nem az etikának, mint tudománynak az igazi hivatása. A tisztán elméleti intenciójú etika minden bizonnyal csak egy *hipotetikus* normához jut el: „törekedjél társaid megbecsülésére, *feltéve*, hogy társaid töled általában erkölcsi jót kívánnak“. Vi-

szont mindenki („a társak“) jóvéleményére törekvés ez esetben esetleg el is marad (pl. a zshiványbecsület kivívására nem irányíthat norma). Más szóval: egyes társas életköörök kívánalmai *soha nem állnak előttünk feltétlen követelmények gyanánt*. Sőt kivételesen arra is akadhat példa, hogy valaki minden társas kíváncsalommal, ösztönzéssel, értékítéllettel jogosan szembeszáll, mert éppen csak ő az, aki az erkölcsi jó teljesebb tudatában van (v.ö. Kriton). Ily módon jutunk az etikából — mely eddigelé csak hipotetikus normával tudott szolgálni — egy morfológiai kérdéshez. *Minő „társas életköörök“ vannak, vagy egyáltalán lehetnek, s mi ezek értékbeli sorrendje?* Lehet-e pusztán szociológiai alapon is beszélni arról, hogy társas egységek *nem egy* síkon helyezkednek el, hanem indokolható rangsorról beszélhetünk? — oly kérdés, melyet meg fogunk vizsgálni. Előbb azonban el kell hárítani utunkból egy félreértésre alkalmat adó beállítást, mely alkalmas arra, hogy a legnagyobb zavart hozza létre akkor, amikor témánk az etikába fog betorkollani.

Fennebb „objektív“ *haladásvágyról* beszéltünk s kiemeltük, hogy gyakorta disszociáló jellege van. Az egyén a *maga* útjára tér, nem törődve másokkal, halad előre „objektív“ célja felé, míg azok, akik épp csak „kitűnni“ óhajtottak, társaikra épp különös tekintettel vannak. Nem egoizmus-e amaz egy objektív életbeállítás látszatával? Nem merőben túlzó individualizmus-e az?

Az etikában valóban beszélünk *szubjektív és objektív egoizmusról*, sőt egész sorai, típusai az elméleteknek megadhatók ez alapjellem kiemelásával. Ha problémánk e pontra ért, nem tudjuk elhárítani amá feladat megoldását, hogy az *etikai elméletek típusait* meg ne világítsuk; ezzel az etikák tipizálhatóságának kérdését a maga általánosságában kell itt érintenünk.

IV. Az etikák tipizálhatóságáról s a tipizálás értékéről.

Bármely tipizálásnál fölmerül az a kérdés, hogy pusztán külsőleges, deskriptív célt kell-e ez úton megközelítenünk, avagy ennél többet. A valóság kaotikus összefüggéseibe a tipizálás is valaminő rendezettséget óhajt behozni. A rend értékét azonban nem szabad *kizárólag* a könnyenkezelhetőségben látnunk, avagy az „áttekinthetőségben“ keresnünk, bizonyos, hogy ezt a célt is elérhetjük, s. ezáltal munkaökonomiai feladatot is oldottunk meg. Mégis azt kell vélnünk, hogy a tipizálás nem pusztá külső

rend keresésében áll, hanem a tipizálás alapján lényegekhez éppúgy el akarunk jutni, mint bárminő más tudományos módszer segítségével. A tipizálás tehát, nézetünk szerint, elsősorban lényegkutató, másodsorban munkaökonómiai jelentőségű.

Az etikai rendszerek kevésbé mutatkoznak önálló kristályoknak. Az építészetről mondjuk: nem lehet önálló műalkotás szülője; mint itt a készülő mű maga az élet, a gyakorlati célszerűség gyámsága alatt áll, úgy az etikai rendszerek is tükröi a gyakorlati élet célkitűzéseinek és nem fejlődnek ki önálló „álláspontigények” szerint. Három östényezőt látunk, melyekből az etika nagyszámú rendszerének alakulástörvénye kiolvasható. Kettő nyilvánvaló: 1. a kor, 2. az egyén. Bizonyos, hogy az egyik kor etikája általában inkább immanens, a másiké transzcendens. Az egyik korban a kiváltságos rétegek kontemplatív életfelfogásának megszólaltatója az etika, a másikkban a sérény, alkotni-vágyó polgári elem önti ki vágyait etikai elméletek formájában. Másképp szemlélődik s vágyakozik az antik polgár, a középkori írástudó pap, s más az újkori tevékeny s munkával is hódítani akaró angol polgár. Hogy aztán az egyén is mélyen ráüti a bélyegét a rendszerekre, melyek száma több százra rúg, szintén természetes. Azonban épp ez a variánsban való nagy gazdagság nem takarhatja el előttünk azt a tényt, hogy van egy harmadik faktor, oly valami, amit „tipikus álláspontnak” nevezhetünk. Ez egy-egy rendszer kohéziós ereje, gravitációs pontja. Minden etikai egyéni rendszer csak töredék, mely az egész felé hatol, egy eszmeközpont felé, amelytől sarjad a részlet-megoldás. Minden tipikus álláspontnak *megvan a maga belső logikája*. A tipikus álláspont bizonyos egységre kényszerít; nem szakad szét merev osztályokba az etikák serege, csak a rugékonyabb „típus” fogalmával élünk, de úgy találjuk, sem a kor szerint haladni törekvő történetírói nézés nem világít rá az etikákra, sem az egyéni életrajz nem ad számot róluk; egyedül úgy jutunk közelebb a lényeghez, ha *kiformáljuk a tipikus álláspontokat*, s ezen quasi ideáltipikus egyes rendszerfélékhez hozzámérjük a történetileg előttünk álló töredékeket, egyes, egyéni variánsokat.

Csodálatos összevisszaság uralkodik az etikák típusok szerinti mai elkönyvelésében. Így beszélünk a görög minták óta hedonizmus- és eudaimonizmusról, utilitarizmusról, evolucionizmusról, perfeccionizmusról, formalizmusról, majd materiális (tartalmi) értéketikákról stb., de mindezek a fundamentum divisionist a leggyakrabban nélkülöző

felosztások mindmáig meglehetősen zavarosak. *Sidgwick*²² hármas felosztása: egoizmus, utilitarizmus és intuicionizmus gyakorlati tájékoztatásra hasznos lehet, de zavarosan egyesít célszempontokat s megismerésszempontot („intuitív“). *Ed. Hartmann* 20–30-féle típussal dolgozik;²³ általában álerkölcési és valódi erkölcsi álláspontokat választ ketté, s ez utóbbiban ízlésmorálokat, értelmi és végül észmorálokat különböztet meg, mindezekben belül 6–8-féle domináns szerint lát meg típusokat. *W. Wundt* ²⁴ „motivumok“ szerint különböztet meg etikai intuicionizmust s empirizmust (érzelmi morált, értelmi morált s a kettő közt észmorált is), „célok“ szerint pedig van szerinte 1. autoritatív (vagy heteronóm) morál, amely lehet politikai és vallásos, 2. autonóm morál, ami lehet eudaimonizmus (egoista és univerzalista = utilizmus) és evolucionizmus (egyéni és univerzális).

A legbonyolultabb a különben jeles *James Martineau* elmélete,²⁵ amely legvilágosabban mutatja, hogy mindazok a kísérletek, melyek a 80-as években osztályozási igényekkel lépnek le, sem a történeti rendszereket sorra fölvenni nem tudják, pedig épp ezt óhajtának megkísérelni, sem áttekinthetővé nem tudják stilizálni a típusokat úgy, hogy végre is fölöslegessé válik maga a tipizálás. Nem is terjedt el egyik tipizálás sem és megszűntek az ezirányú törekvések. A tipizálás holtpontra jutott.

A fentiek alapján arra az álláspontra jutottunk, hogy az etikai elméletek típusai nem a történeti *teljességet*, hanem a *kifejezőséget*, a lényeg felé mutatót szolgálják. Ha tehát egy típust keresünk, annak megállapítására nézve mellékes, hogy egy-egy konkrét történeti rendszer maga közeljutott-e hozzá, avagy csak feléje gravitált. A tipikus álláspont gravitációs pont, tehát *potenciális értelem*ben is lehetnek *tipikus rendszerek*, a megvalósult (történeti) rendszer aktuális formája másodlagos mozzanat a tipizálásnál. Gyakorlatilag mindenképen hasznavehetetlen egy tipizáló rendszer, mely mindent fel akarván ölelni,

²² *The methods of ethics*. 7. kiad.

²³ *Das sittliche Bewusstsein*. 2. kiad. 1886. (1. kiad. *Phänomenologie* etc. címen, 1879.)

²⁴ *System der Ethik*. 1. kiad. 1886.

²⁵ *Types of ethical theories*. 1885. Két főcsoportja: I. nem-lélektani és II. lélektani (sic!). I. van 1. metafizikai, *a*) transzcendens (Platon), *b*) immanens (Descartes, Spinoza stb.), 2. fizikai elmélet (Comte); II. van 1. idiopszichológiai, *a*) hedonista (utilitarista, evolucionista), *b*) dianoétikus (Cudworth, Clark, Price stb.) és *c*) esztétikai etika (Shaftesbury, Hutcheson).

áttekinthetetlen sokféleségű lesz. Az etikai rendszerek tipizálása végül, mint említettük, nemcsak elméleti igényből történik, hanem gyakorlati, tudomány-ökonómiai nézőpontból is.

Ily megfontolások s történeti előzmények alapján abból indultunk ki, hogy nem jellemző adat, nem „kifejező” az etikai rendszerre az etikai megismerés módja, hanem egyedül a tanok motívum- és célrendszere az. Ezeket pedig két koordináta rendszerben vesszük fel: 1. az *én és más* (ego-alter) ellentétei szerint, ahol a *cselekvés személyi iránya* jut kifejezésre („végső értelemben” magamnak cselekszem, vagy pedig másoknak). Ebben motívum saját-szerűsége is kifejezést talál. 2. Az illető etikai rendszerben uralkodó *célminőség* szerint választjuk el a rendszereket, s itt mindenekelőtt szubjektív cél objektív céllal áll szemben.

Ily alapon kifejezetten lemondunk arról, hogy egy-egy típusban bármely rendszert maradéktalanul „feloldani” lehetséges lesz; sőt ez a feloldás elvileg egyiknél sem sikerülhet. Individuum est ineffabile. Nem a tipizálás, hanem a történelmi tárgyalás célja ama feloldás. A rendszer sub specie historiae önálló egész, individuum. Viszont arra helyezhetjük a súlypontot, hogy vannak „tipikus álláspontok”, amelyek korbeli ellenhatások folytán eddig ki nem fejlődhetvén, a jövőben még kifejlődhetnek, azaz: a jelen egy gondolkodója, még ha nem a maga rendszerét fejezi is ki, oly reliefet adhat egy etikai álláspontnak, melyet eddig az nélkülözött. Ily módon négy tipikus álláspontunk lehet:

1. *Szubjektív egoizmus*; történetileg számos variánsban fejlődik ki s egybeesik a „hédonizmussal”.

2. *Objektív egoizmus*; történetileg töredékesen fejlődött ki bármely variánsban, egybeesik egy bizonyos fajú „perfekcionizmussal”.

3. *Szubjektív altruizmus*; történetileg eléggé kifejezett rendszerekben található fel, a leggyakrabban és tipikusan az „utilitarizmus” alakjában.

4. *Objektív altruizmus*: általában az objektív érvényű *tartalmi értéketikák* társas iránya (szociálidealizmus).

E tipizálás problémák centrumának megvilágítására alkalmasnak mutatkozik; másutt is szóba jutó kérdésekhez használandóul eleve is felvázoltuk; jelenleg csupán egy probléma „elhelyezésére”, avagy rendszeresirájának megállapítására használjuk fel. Ama típusok, eleve is rá kell mutatnunk, *nem* készültek történeti fejlődési stádium-

mok jelzésére. Azonban itt-ott felcsillámlik ez irányban való hasznavehetőségük is; a fejlődés az önző hédonizmustól a mai „altruista“ jellegű, helyesebben társadalmi etikáig halad előre, másrésről a szubjektív értéknek-tartásból az objektív értékelismerés felé halad. Van továbbá a fejlődésben bizonyos alanyi kitágulás is, mely az egoizmust egyre inkább szűknek érzi, tágul a társas „kör“ (altruizmus) szempontja; bővülés van ama típusokban, melyek szempontjai kiegészülnek, rektifikálódnak bizonyos szubjektív hullám-periódusok után. De mindezek a „fejlődésre“ rámutató szempontok vagy mozzanatok előttünk bármely tipizálásnál *elvileg* mellőzhetőnek látszanak. Viszont ellentétek jelzésére alkalmasak ama típusok, mely ellentétek éppen azok által tehetők világossá. A tökéletesedés pl. mást jelent ha csak magam akarok tökéletes lenni mások nélkül. Ha utilitarista vagyok, mást jelent ez utilitarizmus, ha a „társadalmi haszon“ mögött ott van a sacro egoismo. Ha szubjektív vagyok, mást jelent az érzelmi élet, s értékelifogás, mintha objektív kritérium alá helyezek mindent, az értékelifogást s alanyiságomba illesztését stb. Ami végül a közlés sorrendjét illeti, ennek alapja az, hogy egy következő álláspont mindig tartalmaz valamit az előző álláspontból, úgy azonban, hogy nem pusztá keverődés áll elő, hanem a súlypont, a „rendszer-tani hely“ folytonos toványomulásban van s új szempontnak *alárendelődés* következik be.

V. Az objektív egoizmus etikája és szociológiai jelentősége.

Az objektív egoizmus etikája — főkép a XVII. század terméke — a szociológiai elmélet kialakulására nézve egész a mai napig döntő jelentőségű. Belőle származik az individualizmus, a liberalizmus, itt ered meg a szabad verseny, avagy a létért való harc darwini gondolata — mind oly gondolatáramlatok, melyek régi csirákból a XIX. század folyamán csak kibontakoztak s kilombosodtak. Oly elmélet, mely az etikában egyedül viaskodott sokáig a szubjektív egoizmus rendszereivel, a hédonizmussal, az eudaimonizmussal, s amely a késői rendszerekbe beágazódva ma is tovább él.

Legvilágcsabban szemlélhető az objektív egoizmus álláspontja Hobbesnél, (kiről más alkalommal fogunk megemlékezni), és Spinozánál. Ez utóbbi gondolkodó megfigyelése annál inkább érdekes, minél inkább ki kell bontanunk az eredeti tipikus álláspontot egy komplex

összefüggésből. „Naturalizmus“ — ezzel szokták jellemezni, azonban csak bizonyos egyoldalúság árán.²⁶

Spinoza etikája sok tekintetben revelálja úgy a korabeli szociológiában kifejlődött s később naggyá lett *individualizmust*, az etikában: egoizmust, mint az *objektív* beállítódást, melyet a perfekcionizmus antiszubjektív álláspontja képvisel. Különös nehézség Spinozánál az, hogy egy metafizikai rendszerbe beágyazva él minden gondolata, amelyet sui generis etikai állásponttá deklarálni csak részben lehetséges. Így semmikép sem látszanék helyesnek az, ha egoizmusát nyomoznók ki, tekintve metafizikai álláspontját: „Mindenki, aki az erény nyomán halad, azt a jót, amelyet *magának* kíván, *a többi embernek* is (sic) kívánni fogja; és annál inkább, minél nagyobb az az ismerete Istenről“,²⁷ azonban eltekintve az itt közbelépő Deus-natura-fogalomtól, mely metafizikai jellegű, számos más tétel épp az ellenkező irányba mutat. Az sem látszanék helyesnek, ha általában az értékelő attitűdöt belemagyaráznók, mikor tipikus naturalista állásponton azt mondja, hogy az indulatot nem szabad bűnnek minősíteni, hanem pusztán az emberi természet „olyan sajátosságai gyanánt, melyek éppúgy hozzátartoznak az emberi természethez, mint a levegő természetéhez a meleg, hideg, vihar“ stb.²⁸ Itt idegen elem tompítja le az eredeti álláspontot. Az ősi gondolatelemek, melyek a rendszer *alatt* élnek, mégis jellegzetesen beletalálnak az objektív egoizmus típusába.

„Anerkennung aller naturhaft... sich auswirkenden Kräfte“ (Meinecke)²⁹ az egész gondolatmenet pszichikai mozgatója. Nincs mai szóval „értékhorozó“, minden egy természet-darab. Mint ilyen csak immanens hatalom. A hatalom egy ellenhatalomból ismerhető meg, tehát *folytonos összemérést tételez fel*, hatalmat hatalomhoz viszonyít. Mindenütt *viszony*-kérdések bukkanak előnk³⁰ — ez teszi az ily álláspontot társas problémák felé kiágazóvá.

²⁶ Hogy a naturalizmus egy normatív állásponttal itt jól megfér, már Jodl jól bemutatta. *Geschichte der Ethik* 2. Aufl. 1906. I. 487. lk.

²⁷ *Ethika*. M. ford. Alexander és Balogh. 202. l.

²⁸ *Tractatus politicus*. M. ford. Hobbes is írja: „Mi senkit sem vádolunk pusztán természete miatt.“

²⁹ *Die Idee der Staatsräson*. 1924. 271. l.

³⁰ Így Eth. IV. k. 3. tétel. „A világon nincs oly egyes dolog, amelynél nincs hatalmasabb és erősebb. De mindenik dolognál más hatalmasabb akad, mely azt megsemmisítheti.“ U. o. 174. l. „Az az erő, mellyel az ember létezésében megmarad, korlátozott s a külső dolgok

Az az objektív valóságdarab, mit embernek nevezünk, önfenntartó hatalom, könyörtelenül én és egészében hatalmi én. Vágya az önfenntartás mellett csak *bizonyos* tökéletesedés. A kívánság hajtja, s ez „az ember lényege maga”, az affekció determinálja őt valaminek cselekvésére, de ez nem pusztá érzelem, pl. az öröm vágya. „Az öröm az ember átmenete a kisebb tökéletességből a nagyobbra”. Jellemző, hogy „az öröm nem maga a tökéletesség, mert ha az ember azzal a tökéletességgel születik, amelyre feljut, öröm nélkül volna az részes benne”. Az az önfenntartó hatalom-ember csak a hatalmának örül: „Az önmegelegedés öröm, mely abból ered, hogy az ember *önmagát* és cselekvő *hatalmát* szemléli.”³¹ Az antiszubjektivitás hideg levegője lépten-nyomon felcsap. Mily szép pl. a köztudat szerint a nemes részvét! Ámde ez szánalom, szomorúság, tehát rossz. „A részvét oly emberben, ki az ész vezetése szerint él, magábanvéve rossz és hiú dolog”.³² Az emberi lélek hideg, számító lélek; cselekvése igazában nem is alkotás: „amennyiben a lélek *megismer*, csakis annyiban cselekszik.”³³ Amint igen jellemző Spinozánál a részvét felöltő magyarázata, olyannyira jellemző Hobbesnél a barátság teleológiai elkönyvelése. Nem eredeti, bensőséges, magában jelentős viszony, hanem valami, amit objektíve („haszon”) le lehet mérni. „Baráti viszonyok javak, mert hasznosak. Mert a baráti viszony hozzájárul biztonságunkhoz”.³⁴ Ugyancsak Hobbes szerint „a gazdagság, ha nagyon nagy, (Lucullus szerint az a gazdag, aki saját költségén egy hadsereget tud eltartani), hasznos dolog. Ugyanis ez szinte minden eszközt megad életünk biztosítására. De már középszerű gazdagság is elég erre, mert baráti viszony szerzésére szolgál, ez pedig életünk biztosítását mozditja elő”. Hasonlóképp „hasznos a tudás is, mert ez is hozzájárul életünk biztonságosságához”. Ma, amidőn a közbiztonság évszázadok óta magától értetődő, bizonyára nem jut eszünkbe másféle álláspont, mint a társadalom szemlélete a békén keresztül. Másképp a XVII.

hatalma végtelenül meghaladja.” Ismét összehasonlítás: „Minden szenvedély erejét és növekvését, valamint létben maradását *nem az a hatalom* határozza meg, mellyel létben maradni törekvésünk, hanem a *külső ok* hatalma, *összehasonlítva a mienkkel*.”

³¹ *Ethika*. 162. l. Persze, van ily tétel is: „Mindazt törekszünk megtenni, amiről azt hisszük, hogy az emberek örömmel látják...”

³² U. o. IV. k. 50. tétel.

³³ Kétszer is, így 28. tétel; 24. tétel.

³⁴ Hobbes, *De homine*. Cap. II. 6.

század embere az örökös harcok korában: ez a század, mely az „államraison“ címén az állami egoizmust is kifejlesztette, a harcok lehetőségein keresztül nézte a világot.

A hatalom nem valami nemes s ideális alkotásra való. Ridegen: a megmaradásra, csak erre („Az önfenntartás minden dolog lényege“). Senki mássá úgysem lehet, mint ami épp a maga természete. Hiú erőlködés az emberi természetbe beleplántálni mást, mint ami ott megvan: az önfenntartás hideg vágýát; ez *külön-külön* mindenkié. Ezért emelkedik ki a verseny, a „Streitverhältniß“ (Vierkandt). Emberatomok vannak, kiki a maga lábán, erősek, hatalomszeretők, akik egoista alapon társadalomban is tudnak lenni, t. i. „minden indulatot féken tud tartani egy nála erősebb s vele ellentétes indulat s minden embert visszatart a károkozástól a nagyobb kártól való félelem — e törvény alapján szilárdulhat meg a társadalom.“³⁵ Az embereket fölöslegesen idealizálták a teológusok; a politikusok már „sohasem tanítottak megvalósíthatatlan dolgot“. Mindenki hideg egoista, terjeszkedő, nyers hatalomközpont: „mindenki azt akarja, hogy mások az ő felfogása szerint éljenek, helyeseljék azt, amit ő helyesel, ítéljék el azt, amit ő elítél“,³⁶ igazi pánegoista nézőpont, melyet *objektív ügyszeretet hajt érzelmi skála nélkül*. Az érzelem kétségtelenül megvan, konstatálhatjuk, de a lényeg mindig objektíve fennálló cél síkján található.

Az egoizmus éppen nem mindig egyéni; lehet kollektív is, de ez is csak egy valamennyire „kitágult Én“. Jellemzően beszél Spinoza:³⁷ „Bizonyos, hogy a hazaszeretet a legmagasztosabb érzés, melyet valaki érezhet. Mert ha az állam elvész, minden megbomlik, s csak (!) a harag és gonoszság lesz uralkodóvá, mely mindenkit rettegésben tart. Ebből az következik, hogy felebarátunk iránt nem tanusíthatunk semmiféle nemes érzést, mely nemtelené ne válnék, ha abból az államra nézve kár támad; viszont nem követhetünk el felebarátunkkal szemben oly nemtelen dolgot, mely nemes tettetnek ne volna mondható, ha az állam fenntartása végett történik.“ Az állam azonban végre is biztonsági szerkezet, mely nem önálló és nemes értékhordozó, hanem hasznos instrumentum az egyén biz-

³⁵ *Ethika*, 205.; az egész II. scholium különben nem egyéni, az egész kort jelzi.

³⁶ Tract. polit. eleje.

³⁷ *Tractatus theologico-politicus*. M. ford. 250. l.

tonságára. Az egyén megbecsüli az államot, „legmagasabb érzésével“ feléje fordul, mint vadállatok közt megbecsüljük a fegyverünket. Ebben altruizmus és igazi államétosz még nincsen.

Illusztrálásul legyen itt elég ennyi; amit ezen túl mondhatnánk, már mélyen belebonyolódott a korabeli természetjogba. A fentiek töredékességükben is mutatják, hogy az objektív egoizmusból mennyi kicsillámlik ott is, ahol az leginkább el van borítva egy metafizikai gondolatrendszerrel.

A különbség, mely az *objektív* haladásvágy s az *objektív* egoizmus közt fennáll, nyilvánvaló. Az előbbiben *egyénfeletti* célvilág van, mint mozgató, illetve vonzó tényező; s ennek az imperszonale-nek az egyén magát hódolatosan aláveti. Az utóbbiban az egyén magát csak mint *egyéni* feltörő erőt szemléli s érvényesíti. Ez nem „hódolatos szolgálat“; ellenkezőleg minden mást bevon a maga perszonális hatalmi körébe, illetve szolgálatába.

Az objektív egoista álláspontjában rejlő tragikum forrása az, hogy az objektív egoista egyrészt érzé és tudja a maga szubjektivitásának legyőzését (mit fentebb antiszubjektivitásnak mondtunk), ez a legyőző — ámbár csak formális — munka (v. ö. „formális“ önuralom) magasabb színvonalúnak *mutatja* az egyén értékét.

Másrészt az objektív egoista olyan erőket ápol, hogy képes bizonyos tökéletesség felé haladni, sőt e hitet tömeghitté is emelni. Egy ponton azonban téved mindjárt kezdetben: azon az egoista állásponton, amelyen el tudja képzelni, hogy a végeredményben egoista a *maga* önértékének érvényesítésében (gazdasági „optimizmus“) egészséges versenyt tud fenntartani, illetve társadalmi szerződéssel „összsuverén“ egyének államot tudnak alapítani. Az önértékére okosan tekintő „objektív egoista“ a szerződés-gondolat igazi megteremtője, azon természetjogi gondolaté, amely az ősi államot *mesterséges alakulás* gyanánt veszi fel. Az egoizmus egalitarista is.

Azon eszmét, hogy a társadalom egalitarista módra *egészében* szerveztessék, a XVII—XVIII. század objektív egoizmusa alapján álló természetjog fejlesztette ki. Nem fogadván el azt az állapotot, mely a jogszabályt egyszerűen hatalmi parancsnak mutatta ki (lex = voluntas principis), oly szabályokat keresett, amelyek nem egyoldalú és szubjektív akaratnyilvánítások, hanem amelyek mindkét felet, a normaadót is (fejedelmet) s a normacímzettet (a polgárokat) *egyformán* kötelezik. Ez a szabályfaj a ter-

mészeti jog: az emberek nem *egymást* kötelezik, hanem egy emberek *fölött* álló antiszubjektív normaadó hatalom által szabályoztatnak. E normaadó hatalom mégsem Isten; a természetjogászok szekularizálják³⁸ a régi teológiai gondolkodást, az emberek fölötti normaadót *natura sive ratio* formájában gondolják el. Eszerint a történetileg előttünk álló normaadó maga is normacímzett csupán, tehát e tekintetben más földi halandóval, ki tényleges helyzetében normacímzettnek látja s érzi magát, *egyenlő*.

Ez a természetjogi elgondolás azonban megfordított értelemben is érvényesül: *mindenki normaadó*. Maga az államhatalom szerződés útján származott. A szerződő felek egyenlően szereplők, *mindenki szerződik*, ősi jogait, szabadságait egyformán feladja, államot alapít, jogait át ruházza egy hatalomra. Az ősi kaotikus állapot, a „status naturalis“ kielégítő volna, hiszen korlátlan szabadság állapotát jelentené az egyeseknek, *ha* nem járna vele az örökkévaló harc. A szerződés útján keletkező állam létesítésénél mindenki egy állapot: a vad és szubjektív egoizmust lehetetlenné tevő béke után sóvárgott.

Az objektív egoizmus nő terebélyes fává a politika terén annak a modern *demokráciának* talaján, mely alkotmányjogi, mesterséges szerkezet: szavazati mechanizmus útján az összuverén, önérdektudatos egyének akaratnyilvánulásából, az *objektív* egoizmus alapulvételével, az *objektíve* értékes közszabályt véli megállapíthatni. A *volonté de tous* szubjektív szempontjai deus ex machina *objektíve* érvényes *volonté générale*-lá vélnek felemelkedni. A modern demokrácia gyakorlatban intézményessé próbálta tenni azt a theoretikus gondolatot, hogy mindenki egyenlő, egyenlően objektív és egoista, mindenki normacímzett és egyben normaadó. A természetjog és a 17. századbeli etika „elméleti“ tételei tanították meg a mai emberiséget a társadalom ama szerkezetideáljára, amely a 19. században jórészen valósággá lett.

VI. Az altruizmus formaisága s a társadalomfilozófia.

Az altruizmust úgy szokták felfogni, hogy az ellentéte az egoizmusnak s felebaráti szeretetet, önzetlenséget, másokról való gondoskodást jelent. A *vivre pour autrui* (Comte) egy magasabb motívumréteget szolgált meg bennünk, mint az önzés s a társadalom érdekét szívén viselő

³⁸ A szekularizálás nem hirtelen ellentét gyanánt áll be; igen jellemző, miként képzei el Hobbes a normaadót: *God: and His natural law* (!). V. ö. Leviathan (edit. Routledge, 250. l. s. többhelyütt.)

Comte az altruizmus szót azért alkotta meg, hogy mereven és élesen szembezegezhesse az egoizmussal, s benne látta minden kultúra és erkölcs feltételét. *Schopenhauer*, ki a rokonszeny hatalmas szerepét emeli ki, háromféle ősi motívumot fedez fel,³⁹ melyek általában minden cselekvés rúgói lehetnek: 1. a saját jóllétünk akarása (eigenes Wohl), 2. mások fájdalma, 3. másoknak jólléte (fremdes Wohl). Az igazi erkölcsi cselekvés az utolsó irányában azt az elvet tűzi ki: *omnes quantum potes, juva!* Alig találunk etikát, melyben nem az általános emberszeretetet, az általános (mindenkinek szóló) segítségadás magasztosságát hirdetnék. Mindez a morálprédikáció természetes épp az újabb korban, melyben az egoista individualizmus annyira domináló. Azonban — *Moral begründen schwer*. Elméleti szempontból semmit sem oldott meg az „altruizmus“, mert mi alapját sem mutatta ki annak, hogy az *alter* szükségkép fensőbb érték az *ego*val szemben.

Nem arról szólunk, hogy nincs többé gyakorlati szükség az egoizmus elleni küzdelemre. Problémánk az, hogy az *alter*, a Más merőben ismeretlen, kvalitáts nélküli és értékében bizonytalan, még akkor is, ha a Más annyi, mint *A* társadalom.

A társadalom Ihering szerint nem más, mint „*Leben durch und für andere*.“ Niemand ist *für* sich allein da, so wenig wie *durch* sich allein. Ezzel az én és más határai elmosódnak. A. Meinong szerint⁴⁰ csak túlnyomóságról van szó: „altruista egy törekvés csak akkor, amidőn másnak a java, mint ilyen, elhatározó“. Igen, csakhogy a más, *mint* csoport, lehet ego. Ilyen például a család. Ha a családért teszünk valamit, egoisták, vagy altruisták vagyunk? Vagy egyik sem, vagy mind a kettő. Meinong az utóbbi elképzeléshez ér el;⁴¹ van 1. *önző-nemaltruista* vágy, ez igazi egoista tény; 2. az *önző-altruista* vágy sokféle, például a család, a nép, a haza szeretete, továbbá a hivatási kör, a vallásos csoport, a sors által együvé vittek stb. viszonyában adódó vágyak; de van még: 3. *önzetlen-nemaltruista* vágy is — ez „neutrális“ (!), például művészetre, igazságra törekvés, de ilyen (sic) bárminő sport művelése és végül 4. van *önzetlen-altruista* vágy, például egy minden érdek nélkül való, ideális emberszeretből fakadó tett vágya.

³⁹ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. 2. kiad 1860. 227.

⁴⁰ *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie*. Graz. 1894. 99. l.

⁴¹ I. m. 103. lk.

A Meinong által kétségtelenül feltárt zavar oka az, hogy az etika soha komolyan nem számolt a *kollektív alanyok* különféleségének problémájával, mindent bemártott a Más ködfoltjába, legyen az — mint fentebb — család, vagy sportkör és akármi: az *alter* fogalma sok mindent eltűr, a legtürelmesebb kategória, mely heterogén dolgokat némiképp homogénnek tud feltüntetni.

A mai szociológia, mely immár a *társadalmi morfológia* keretében is maradandó ismereti értékeket termelt, rávilágít arra, hogy azok a társas alanyok, melyeknek egyes etikai parancsok szerint többé-kevésbbé szolgálnunk kell — azaz „*szolgálatcímzettek*”⁴² —, nagyon különböző természetűek és különböző értékűek. Tönnies Ferdinánd⁴³ szerint

1. a *közösségek* (Gemeinschaft) általában szerves, összeforrott életegészek. Organikus jellegűek, intím bensőségességet ápolók, az egyént gazdagon fogják körül. Ezeket a quasi-organizmusokat mi *sokcélú* (politelikus) egészeknek találtuk.⁴⁴ Többé-kevésbbé szerves életegészek ezek, melyek célok tekintetében (minő pl. egy kultúrkör — „Nyugat” —, avagy egy nemzetállam) nem speciális munkaszervezetek, nem egyoldalúak tehát egész életberendezésükben. Nézetünk szerint részben a szerves együtteség, sokkal inkább azonban a politelikus jelleg képezi a „közösségek” lényegét.

2. Ezzel szemben az *organizáció* (mesterséges szervezet, társulat, Gesellschaft) szigorúan egynemű (például gazdasági, vagy például szellemi) cél érdekében készült és így „beállított” — gépiességre is hajló — munkaszervezet, és *lényegében* egycélú (monotelikus) együttműködő egység. Tehát mindenestre egyoldalú életkapcsolat.

A morfológia ezen első és jelentős különbségtétele Tönniesnél egyúttal kétféle stádium. Nyilvánvaló, hogy a „közösség” és az *organizáció* különböző értékűek. Ezen értékrangsor gondolatától azonban Tönnies újabban visszariadt, amit készséggel sietett elfogadni L. von Wiese.⁴⁵ Ő a maga részéről a társadalmi alakulatok alapkategóriájának megállapítására új kísérletet tesz. Van 1. tömeg (Masse) a szó szorosabb értelmében; 2. vannak

⁴² A szó a *normacímzett* mintájára készült: akinek a norma szól. Szolgálatcímzett: akinek valamely norma szerint valaki szolgálattal tartozik.

⁴³ *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 1887.

⁴⁴ Dékány, *Egy új szociológiai irányról*. Társadalomtudomány, 1925. évf.

⁴⁵ *Allgemeine Soziologie*. II. Gebildelehre. 1929. 61. 1.

kiscsoportok (Gruppe) és végül 3. „nagy-korporációk“ („abstrakte Kollektiva“), minő állam, egyház. Az ily társadalmi alakulatok is szerinte érték kategóriától mentesek — elvileg, ámde mi semmikép sem tudunk elzárkózni az elől a szempont elől, hogy van *sükségkép* értékbeli különbség pl. egy utcai csoportosulás („tömeg“) és egy nagy-korporáció, állam között. Legyen itt ennyi egy szociálmorfológiai problémaállásról.

Visszatérve az etikai problematikára, kétségtelen az, hogy formális és üres az az „altruista“ szabály, mely szerint „másoknak“ vagy a társadalomnak szolgálatot kell tennünk. A társadalmi etika megakadt ezen a ponton. Az „altruizmus“ üres formalitásba tévedt. Az a Schopenhauer-féle szabály: „*omnes quantum potes juva*“ érték-telen nemcsak, mert homályos és üres — *ki az a más*, aki-ről semmit nem mondunk s mégis szolgálataimzett? Itt nyilván egy következő kérdés *már etikai talajon lehetetlen volt*: annak megállapítása, hogy — nem ugyan in concreto — *minő természetű társas egységek vannak, amelyek szolgálataimzettek lehetnek egyáltalán*. Az altruizmus abszolúte üres formalizmusát tartalommal kitölteni csak akkor lehet, ha tudunk elvi különbségeket tenni „társas egységek“ (kollektív alanyok) közt, amelyek értékrangsorba is állíthatók lesznek.

Ha máris ismerjük a kollektív szolgálataimzettek természetét — ami a kérdés szociológiai megoldását tételezi fel —, következhet egy etikai probléma felvethetősége: melyiknek minő szolgálattal tartozunk, mik a köteleességeink ezzel vagy azzal a társadalmi egységgel szemben.

A legújabb társadalomfilozófia ezen kérdés megoldásának útjára lépett. Spann Otmár társadalomfilozófiájában ama társas egységek rangsorának kérdése kiemelkedő fontosságot kap. Munkájának sajátos elméleti alapjaira e helyen tüzetesen nem mutathatunk rá, már csak rendkívül sajátos terminológiája is megnehezíti, hogy röviden szólhassunk róla. Azonban két próbálkozását értékrangsor megállapítására kiemelhetjük. Egy sajátos sorozat, melyben kollektív alanyok egész az egyénig fogyó *nagyság-méretben* jelennek meg, a következő: 1. emberiség, 2. kultúrkör, 3. népcsoport (Völkerkreis),⁴⁶ 4. nép (Volkstum), 5. törzs (Stammestum), 6. otthoni környezet (Heimatskreis), s végül 7. az egyén, mint egy nép tagja (Volksglied). Spann szerint *rangban* hasonló sorrendet találunk:

⁴⁶ Olyan összefüggést ért ezen Spann, mint aminő pl. a nyugati kultúrkörön belül a germánok és románok elkülönülése.

legmagasabbrangú az emberiség, majd alacsonyabb a kultúrkör, még alacsonyabb értéksorrendű a népesoport, majd a nép⁴⁷ stb. Ily egyszerű lejtőskála azonban nem fogadható el. Maga Spann is rájő, hogy a nép fölötti egységek, minő a kultúrkör, avagy az emberiség, lazák, szét-esők, fejletlenek, nem eléggé tagozottak, viszont a nép (nemzet) „végtelenül bensőségesebben szervezett, mint az emberiség“ és szellemi tartalomban gazdagabb. „Dem Volkstum kommt die grösste Ausgliederungsfülle, die wesentlichste Aufgabe der Ausbildung der Teilganzenheiten zu“.⁴⁸ Ezzel a különleges kiemeléssel maga Spann borítja fel előző rangsorozatát. Egy másik kísérlete a következő:⁴⁹ az állam fölötté áll az egyháznak (de nem a vallásnak), fölötté az iskolának, vagy bármely közművelődési intézménynek (de nem a tudománynak, mert minden „ősi szellem eredetű“⁵⁰ előbbre való). Az állam fölötté áll bárminő művészeti szervezetnek (de nem a művészetnek), fölötté áll a családnak (de nem a házasság intézményének), az állami szervezés fölötté áll a gazdasági szervezésnek. Ezek a megállapítások általában aforizmaszerűleg hatnak. Spann jelentős munkát végzett, de nem látjuk sehol a teljes és világos megalapozottságot. *Ma* ezt ama társadalomfilozófiának csak javára írhatjuk, hogy nem riadt vissza a rendkívüli teoretikus nehézségektől s végre felvetette az értéksorrend problémáját, mely a szabad verseny korában tökéletesen meddő problémává süllyesztetett.

Elérkezett az idő, hogy a filozófia csarnokába bejusson az a probléma, amely a gyakorlati életet mindig mozgatta. Nem az elmélet, hanem az eleven élet dobta mindig felszínre a kérdést: ha normakonfliktus áll előttünk, melyiknek engedjünk? Ha kötelességünk van a családdal s egyben az állammal szemben (pl. háborús behívó esetén), melyiknek tartozunk engedni, az állam vagy a család „érdekének“? Számos esetben a tételes törvény, sok esetben a közszokás hatalma dönt, de mi ezeknek a benső jogosultsága? E kérdések elől amint a gyakorlat, úgy az elmélet sem térhet ki.

⁴⁷ *Gesellschaftsphilosophie* (München), 1928. 107. l. Menschheit ist vor Kulturkreis; Kulturkreis ist vor Völkerkreis; Völkerkreis ist vor Volkstum; 108. l. Volkstum ist vor Stammestum; Stammestum ist vor Heimat; Heimat ist vor Volksglied.

⁴⁸ Id. m. 108.; majd másutt így: die Stufe des Volkes ist die lebendigste und realste im ganzen Stufenbau (107. l.).

⁴⁹ *Gesellschaftsphilosophie*, 103. l.

⁵⁰ „Geistursprüngliche“ — speciális Spann-féle doktrína, mire nem térhetünk ki.

A magunk részéről, ha a probléma megragadásának teljességét nem is helyezhetjük kilátásba, megállapíthatóan tartjuk a következőket. Morfológiai egységek érték-sorrendi elbírálásánál mindenekelőtt formális megállapítást teszünk két irányban: 1. tekintetbe vesszük azokat a határozmányokat, amelyek az illető, értékelendő társas alakulat természetéből általánosságban folynak; 2. azt, hogy minő aktuális érték állapítható meg. Például az állam magasrangú alakulat „általában“ (1), de in concreto lehetséges állami követelmény, amely egyenes összefüggésben egy korrupt államhatalom „aktuális állásával“ (2), az előbbi követelményt lerontja. Eszerint a „formális megállapítás“ minden morfológiai részlet-elbírálást megelőz; más szóval bárminő norma szól valamely szolgáltatcímzett javára, először „hipotétikus“ lesz, t. i. mindaddig, míg az illető társadalmi egységnek, mint szolgáltatcímzettnek, tényleges állását („aktuális“ nézőpont) meg nem vizsgáltuk. Az állam iránti szolgálat hipotétikus normaként akkor szűnik meg szerepelni, amidőn „bizonyos“ állam benső természetével s értékével már számot vetettünk. Maga az államnak fogalma igen tág; mindenemű kötelezettség vele szemben nem áll fenn, természet-szerűleg, egyformán, ha egy kultúrállamról, vagy ha egy kalózállamról van szó. A formális megállapítás után megszűnik, illetve fokozatosan megszűnhet a norma hipotétikus jellege.

A tartalmi megállapítások terén találunk oly mozzanatot, melynek fennforgása esetén a norma még hipotétikus marad, ámde a „feltételesen kötelezőség“ fokozatosan megszűnik, s kategorikus kötelezőség lép a helyébe. A következő alapokon jutunk elsőleges elvi állásponthoz:

a) Bárminő társadalmi egység, alakulat, szervezet magasabb, vagy alacsonyabb értéke függ attól, hogy magasabb-, vagy alacsonyabbrendű értékeszmék hordozója; pl. egy tudományos társaság az igazságérték magasabbrendűségénél fogva magasabbrangú, mint egy gazdasági, szerzésnek élő, nyereszkeskedő társulat.

b) A sokoldalú életegészet ápoló „politikus“ szervezetek magasabb értékűek, mint az egyoldalú munkacélra beállított „monotelikus“ organizációk. Ez utóbbi tüzetesebb indokolása már szociológiai síkra viszi problémánkat, mely útvonalon itt tovább nem járhatunk.⁵¹

⁵¹ V. ö. A társadalmi szervezés értéke c. készülő tanulmányunkat (Társadalomtudomány).

A két fenti értékelési alap társadalmi alanyokra vonatkozólag két, elsőleges mozzanatot emel ki: 1. az értékhordozás *értékminőségét*, 2. az értéktartalom *gazdaságát*. Ezzel kapcsolatban két másodlagos mozzanatra kell rámutatnunk.

c) Valamely társadalmi (morfológiai) egység annál magasabbrangú, minél nagyobb hatalmat koncentrálnak és alkalmazhat valaminő értékrealizálás szolgálatában. Ez a hatalmi érték önmagában nem jöhet számba, csak egy előzetes értékhordozással (a) kapcsolatban. A hatalom önmagában, célhoz, igazolható értékhez való kapcsolás nélkül, sem nem jó, sem nem rossz, hanem értékközömbös, avagy inkább értékszempontra *előtti*. Az a hosszadalmas vita, hogy az államhatalom minő viszonyban van a joggal (Macht geht vor Recht-vitakérdése), felment bennünket az alól, hogy itt bővebben körvonalazzuk a kérdést.

Még egy másodlagos mozzanatot kell kiemelni, amely talán a mai életünk megszokottságaihoz képest kétségtelenül szokatlan, de amely mélyebb történeti kultúra szemléletes birtokában nem tűnik fel üres hozzá-tételnek. Ma, a társadalom mobilizmusának áradata közepett, az érvényesülésre törekvő egyén azokat a társadalmi szervezeteket értékeli leginkább, amelyekkel ő a maga életében, hánykódásaiban a leggyorsabban célhoz érhet. Becsüljük az „organizációk” gyors mozgékony-ságát, különösen becsüljük az organizációk átütő erejét. Szervezni, gyorsan célhoz érni, megmozgatni a társadalmat, erőket összpontosítani — ez az irányzat egyoldalúan a célracionális alakulatok, azaz a könnyen kezelhető társadalmi monotelikus szervezetek javára billenti értékítéletünk mérlegét. Sajnos, aminő mértékben bízunk ama gyors akcióképességű szervezetekben, oly mértékben feledjük, hogy az a perspektíva, melyben mi ama társadalmi szervezetek működését megfigyelhetjük, s ennek alapján lényegükről és értékükről értékítéletet mondhatunk, évezredekhez képest rövid idő, csupán másfél század. A történet s a százados erkölcsi élet szemlélője gyakran más eredményre jut: megbecsüli a „történetiséget”,⁵² az idők árával szemben való ellenállóképességet, s több oly mozzanatot, amit a *stabilitás* fogalmában összpontosítunk. Ily meg gondolás alapján, anélkül, hogy erre különös hangsúlyt vetnénk és a merevség irányában hangsúlyoznók a kérdés megoldását, a következő elvre utalunk.

⁵² Több ponton mond valamit K. Rothenbücher, *Über das Wesen des Geschichtlichen*. Tübingen, 1926.

d) Azon társadalmi szervezet értékét tartjuk nagyobbnak, amely szervezet önmagában *stabilis* és szolgálja a társadalom erőkészletéhez képest szükséges módon az *összeség stabilitását*. Hogy ellenkező irányban nézve, a labilitást *nem* foglalkoztatjuk értékkövetelményként külön elvbe, alapja az, hogy erre nézve már van egy előző elvünk, az, amely már kezdetben kitűzi a társadalmi szervezetek célja gyanánt az értékek szolgálatát. Ez már magában véve tartalmazza a haladás mértékének elvét, nemcsak irányának meghatározását.

Vonzó feladat ma ezen elvek alakulását nyomon kíséreni úgy a mai etika, mint a mai társadalomtudományok körében. Bizonyos az, hogy az etika ezen a problémásíkon üres lappal szolgál. Bizonyos másrészt, hogy a fenti feladatra nézve a mai szociológia (társadalomelmélet) épp csak kiindulópontokkal szolgál. Egészében új feladatkörbe léptünk, ahol a szociológia maga legfeljebb csak tényekkel, valóságelemekkel szolgál, de nem juthat a probléma küszöbén túl. Az új feladat: valóságvizsgálat (társadalomelemzés) után a társadalom *értékkritikája*. Az a tudomány, mely eme feladatot vállalhatja, mai programja szerint: a *társadalomfilozófia*, mint röviden utaltunk rá,⁵³ az etika és a társadalmi jelenségeket pusztán elemző szociológia *közt* foglal helyet. Ez a sajátos helyzet hozza magával azt, hogy ösztönzést de facto egyformán fogadhat úgy az etikától, mint a szociológiától, egyúttal azonban eredményeket is szolgáltatathat úgy az etikának, mint a szociológiának. Ez a tudomány az, melynek az ókor egyik legnagyobb filozófusa, Platon, élete javát szentelte, s hogy ma renaissance-át éljük, számos jel mutatja. Az idők kohója új problémákat vet fel, melyek elől elzárkóznunk nem lehet. A tudomány érdeke az, hogy megfelelő keretben rendszertani nézőpontját és sajátos módszerét tudatosan kijelölje. Úgy látjuk, a társadalomfilozófia eljutott e pontra, mert az a társadalom-elképzelés, mely a múlt században uralkodott, egy liberális „*társadalmi naturalizmus*“, menthetetlenül a múlté. A társas erők mechanikája helyett e téren a társadalomszervezeti *értékek* kimutatása, s igazolt értékek megvalósítására való irányítás tekinthető egyedül tudományos feladatnak.

⁵³ V. ö. felolvasásunkat: *Platon és a társadalomfilozófia alapproblémája*. Athenaeum, 1929.

SZEMLÉK, VITAKÉRDÉSEK, KISEBB CIKKEK.

Scheler Miksa munkásságáról.

A német szellemi életet a múlt év májusában érzékeny veszteség sújtotta. A német filozófia egyik eredeti és jelentős személyisége, a materiális értéketika irányának kezdeményezője és úttörője: *Scheler Miksa*, szakadatlan munkássága közepett, váratlanul elhunyt. Miután kilenc éven át a *kölni* egyetemen működött, a *frankfurtin* kezdett tanítani s gondolatokban gazdag vizsgálódásainak a metafizika területére való kiterjesztését kezdte meg, kiindulópontokat találva a legújabb szaktudományi kutatásokból, a társadalomtudomány, lélektan, antropológia, elmekórtan, élettan, vallástudomány stb. eredményeiből. A filozófus mély törekvése élt benne: szintetikus összefoglalásra sóvárgott.

Filozófiai munkálkodásának centruma, mely szüntelenül foglalkoztatta, kezdettől fogva az *etika* alapjainak problémája volt. E probléma kutatásához a módszert már első műveiben az egyes erények, szellemi aktusok, esetleg értékellenes benső irányok *leírásában* találta meg, abban az elemző és megértő szellemkutatásban, melyet az etikai vizsgálódásban először *Aristoteles* használt, de amely a modern atomizáló és mechanizáló, a természettudományok analógiájára eljáró pszichológia hódítása folytán, már-már feledésbe merült.

Pályafutásának *jénai* kezdetei után, *Münchenben* habilitáltatta magát és *Husserl* köréhez csatlakozott. Ettől fogva mindvégig a fenomenológia szellemében dolgozott és csakhamar maga is az élre került. Ezidőtájt nevezetesebb munkái: „*Über Ressentiment und moralisches Werturteil*“ (1912), „*Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle*“ (1913). Alapvető műve: „*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*“, I. rész (1913); a II. rész (1916) a világháború alatt jelent meg.

A leírás módszere Schelernek épp megfelelő. Schelerben ugyanis sajátos pietás és bizalom élt a lét sokféle alakulatai, a világkép legkülönbözőbb tárgyai iránt. Soha teljesen ki nem meríthető bőséget érzett bennük, hol minden lépés valami újra, példátlanra bukkanhat. Ahol a fogalmi és következtető gondolkodás eleinte csak ürességet és szegénységet talál, Scheler gyakran épp ott sejtett, tapintott valami elrejtett, értékes többletet. Ezekből a rendszer mindennemű egységét és architektónikáját a vizsgált tárgykör benső konstitúciójából, újonnan törekedett kibányászni, nem pedig már elfoglalt — ha egyébként bármilyen jól meg

is alapozott — preszuppozíciókból, felülről a tárgyra ráerőltetni. E körülmény sok tekintetben ment és megmagyaráz bizonyos határozatlanságokat, oszcillálást és ellentmondásokat, melyeket egyes kritikusi szemére vetnek.

A filozófia céljának Scheler is a *rendszer* tartja. Minden aforizma-filozófiával szemben, a filozófiai megalapozást (a fenomenológiát is) szisztematikus lényegűnek látja. Némely fenomenológus nézetével ellentétben, mely szerint „a rendszer akarása a hazugság akarása” és a fenomenológiának csak egyes, izolált jelenségekkel és lényegiségekkel van dolga, Scheler a szisztematikus összefüggést, rendet a világban, a dolgok objektív és szükségszerű viszonyaiban pillantja meg.

Etikai módszere lehetővé tette Schelernek, hogy az emberi szellem rejtelmes mélységeibe hatoljon, ahol a vallás, a megismerés, a társadalmi formák és a kultúrák csiráznak. Az etikai érték az élet teljességét fogja át és területéhez szervesen kapcsolódnak azok az — akár aktuális, akár perennis — filozófiai témák, melyekre Scheler kutatásai irányultak a világháború alatt és után „*Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*” (1915), „*Krieg und Aufbau*”, „*Vom Ewigen im Menschen*” (1921), „*Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*” (1923/24), „*Die Wissensformen und die Gesellschaft*” (1926) stb.

Scheler munkásságának formális célja és karakterisztikuma bizonyos kiegészítő szintézis: az ellentétes nézetek hiányait, egyoldalúságait akarja feltárni, de nem a merő kritika, a negatívum kedvéért, hanem hogy mindegyikből valami újat, pozitívet hozzon napfényre. E formális céllal — akár tudatosan, akár sejtelemszerűleg — a kor legmélyebb filozófiai szükségleteinek tett eleget. Működése a XX. század első évtizedeire esik, mely időszak kezdetén a német filozófiában két egyoldalúság uralkodott: egyfelől a pszichologizmus, relativizmus, hisztorizmus stb., másfelől a neokantiánus idealizmus, melyek bizonyos fokig egymást kiegészítő egyoldalúságok voltak. Így nevezetesen az etikában az utóbbi irányzat feltétlen és szükségképi törvényt akart kimutatni, de ez az *a priori* etika szegényes, egydimenziójú, formalisztikus: az értéket csupán a cselekvés tárgyának egy formai mozzanatában keresi és ennek szubjektív megfelelőjét csak a *tisztelet*ben látja. Ezzel az etikai mechanizmussal és monizmussal szemben pl. *Nietzsche* etikai gondolatai életteljesek, gazdag sokrétűséget és telítettséget mutatnak, de egyúttal merő relativizmust és pragmatizmust is.

Scheler *a priori*, de gazdag, telített etikai magyarázatot keres a *tartalmi* értéketikában, mely képes a szellem és élet teljességéhez alkalmazkodni és amely az értéktárgynak, valamint az értékhordozó aktusnak, habitusnak és személynek nem formális vonatkozásában, hanem egész tartalmának *minőségében* látja az értéket. Lássuk néhány értékelméleti alap gondolatát.

Az érték lényegét Scheler sajátoszerű *minőségideának* szemléli, melynek tartalma egyszerű, definiálhatatlan és *a priori*. Az értékhordozó

reális, ontológiai vagy logikai határozmányok lehetnek az érték kritériumai, de maga az érték ezekre vissza nem vezethető, fennállásában ezektől különböző, *sui generis* valami, mely a metafizikai és fogalmi lényeg „fölött”, annak „hátán” helyezkedik el. Az érték minősége nemképszerű („*bildlos*”), ellentétben a képszerű („*bildhaft*”) fogalommal és szemlélettel. Az értékminőségeket hordozó dolgok a *javak*, melyek úgy viszonylanak az értékminőségekhez, mint az ontológiai tárgyak tulajdonságaikhoz. A priorinak Scheler minden változatlan lényegyet nevez: a lényeg definiálhatatlan és megalapozhatatlan, illetőleg önmagán alapul és a tapasztalás meghatározó előfeltevése.

Az értékek, magasságuk szempontjából, rangsort alkotnak: a felőbb érték alapozza meg az alantasabbat (mint pl. az életértéken alapul a hédonikus érték), mely kielégülést okoz, tartós és oszthatatlan (többek részesedése által sem oszlik meg). Az alacsonyabb érték ellenben, a magasabbhoz viszonyítva, futólagos és relatív. A „kielégülés” lényege nem a gyönyör, mely esetleg kíséri, hanem az intencionált értékre vonatkozó „beteljesedés”, „birtoklás” élménye, mely annál mélyebb, minél függetlenebb más értékektől. A függetlenség szintén a rangfelsőbbség kritériuma.

Scheler tehát értékelméleti *pluralista*: az érték-hordozók nem *egy* homogén, végső érték „alkalmazásának” anyagai csupán (értékelméleti monizmus), hanem lényegükben különböző értékminőségeket prezentálnak.

Az erkölcsi jó mármost az oly akarás minősége, mely az alacsonyabb értékkel szemben a magasabbnak, a negatív értékkel szemben pedig a pozitívnaak a realizálását választja. Az etikai érték így az élet és szellem teljességét karolja át és szabályozza a mindenoldalú érték-maximum irányában.

Az *a priori* és az élet telítettsége közötti szakadék, melynek betöltése Scheler etikai gondolataiban oly fényesen sikerült, a modern bölcséletet mélyen jellemzi. A mai filozófiában a kantianus és a pszichologisztikus etikai irányok antagonizmusának megfelelő ellentét más alakban, más jelszavak alatt is él és két, egymással küzdő áramlatot alkot.

Az egyik az idealisztikus abszolutizmus. Ez az irány az igazság és az érték változatlanságát, objektivitását és autonómiáját, a szellem világának sajátosságát olymódon akarja biztosítani ellentétes tendenciákkal szemben (amilyenek egyfelől a szubjektivizmus, másfelől a naturalizmus), hogy a tiszta logikai érvényességet és az értékfennállást úgy a létezésétől, mint a megismeréstől elszakítja. Az igazság és az érték eszerint nem valóság, hanem a szubszisztencia más módján fennálló, örökváltozatlan, ideális tartalom, melytől a lét, gondolkodás és törekvés egyoldalúan függ ugyan, de amely ez utóbbiaktól független.

Igy tehát az *a priori* és az életteljesség elszakítottasága napjaink bölcséletében az érvényesség és a lét közötti ür alakját vette fel. Ezekből az abszolutisztikus iránnyal szemben (mely az észre támaszkodik,

racionalisztikus) egy antiintellektualisztikus ellenhatás támadt, mely emócionális belátásban, az étellel és realitással való szerető egyesülésben, *Bergson*-i intuicióban, *Keyserling*-i megértésben, fenomenológiai lényegszemléletben stb. keresi a bizonyosságot.

Ugyanez az ellentét mutatkozik Scheler filozófiai egyéniségében és a legváltozatosabb formákat véve fel, átvonul gondolkodásának minden rétegén. Scheler a kor embere: filozófiai egyéniségének főirányaiban, mint mikrokozmoszban, ismétlődik a modern bölcsélet két, említett áramlata. Ami azonban a mai filozófiában antagonizmus és szakadék, az Scheler gondolatvilágában és szellemi alkataiban egymásbaolvadást és kontinuuus átmenetet mutat. Szellemének és munkásságának alapvető, konstitucionális vonása sajátos kettős jelleg szintézisében áll.

Schelernél megvan egyrészt az idealisztikus abszolutizmus iránya. Az értékeket a realitás „fölött“, „háttán“, mint annak definiálóját, hierarchikus rendszerben látja. Ismeretkritikai objektivistá továbbá, ki az időfeletti lényegyet megismerhetőnek és a valóságot „megelőzőnek“ tartja.

Azonban a realitás feletti, a priori érték — tanítja — az élet teljességet fogja át és minőségei az eleven életben, az érzelemben és törekvésben, a szeretetben és gyűlöletben prezentálódnak. A léttől elvonatkozott, a perennis felé fordult, elméleti és rendszerező jelleg Scheler szellemének csak egyik oldala, melyet a valóság felé forduló, az érzelemre, az irracionálisra, az intuitív szemléletre támaszkodó, az élet teljességét átfogni törekvő, aktualitásokkal is foglalkozó oldal egészíti ki. Scheler egyfelől elméleti, másfelől gyakorlati érdeklődést tanúsított. A realitás felé is fordul, ugyanakkor attól elfordulva, a létféletti ideák körébe is hatol.

Az élet jelentőségét Scheler mindenben méltányolta és lelkesedve helyezte vissza igazi pozíciójába. Ebben az értelemben az élet filozófusa volt. Céljai közé tartozott „az élet megélésének a teljességéből“ filozofálni, mint „*Versuche einer Philosophie des Lebens*“ című munkájában írja.¹ Az életet látja a dolgok ama legmélyén, ahonnan világok, törvény- és értékrendszerek emelkednek ki. Az élet nem az a nyárspolgári alkalmazkodás és merő önfenntartás, amelynek az újkori biológia véli, hanem növekedés, törekvés önmaga fokozására és az anyag sajátjává tételére. Valami vidám, bátor metafizikai kaland, tendencia a valószínűtlenre és kiszámíthatatlanra, hódító hatalmi akarat, de áldozatkészség, pazar jószág és szeretet is. Specifikus érték kategóriái a vitális értékek: „nemes“ és „hitvány“, melyek élőlényekre érvényesek, ellentétben a „gyönyör-fájdalom“, valamint a „haszon-kár“ értékminőségeivel, melyek tárgyakra és az etikai értékkel, mely személyekre áll.

Scheler nem pusztán az életnek, hanem minden értéknek a filozófusa. Az életet magasabb értéknek szemlélte, mint aminő a gyönyör-

¹ Scheler: Abhandlungen und Aufsätze. 1915. II. kötet, 172. l.

érték és ennek eszköze, a haszon. De az élet nem a legmagasabb érték. A vitális érték *felett* látja Scheler a *szellemet*, mely a történelemben építi ki értékminőségeit és ezek *konszekúciót*, a *kultúra*-értékeket, az örök transzcendens: Isten felé emelkedve, anélkül, hogy elérné. De mégis: a legfőbb értéken, a *szenstészen* keresztül Istenbe ömleni látszik.

Ezek az alapértékek, a *személy* és a *közösség* fogalmaival összekapcsolva, egyfelől a személy tiszta értéktípusait (mint: szent, hős, génusz, vezető szellem, művész, életművész és az ezekhez konszekutív technikai pályák, pl. lelkész), másfelől a közösségnek tiszta értéktípusait (szeretetközösség, kultúráközösség, életközösség stb. és technikai formáik, pl. egyházi szervezet, állam) adják. — Az érték e rangfokozatai szerint csoportosulnak a *kultúrák* is: a keleti kultúrák és a középkor a szentség megismerésének és elérésének, a görög műveltség főleg a humanisztikus kultúra értékeknek, korunk ellenben a haszonértéknek és a természetet leigázó hatalomnak szolgálatára.² Kell azonban, hogy a jövő kultúrája ezt a három egyoldalú típust, az értékek rangfokozatai szerint, hierarchikusan szintetizálja.

Az újkori kultúrát Scheler az alacsonyabbrangú haszonérték egyoldalú uralmának látja, mely háttérbe szorítja a felsőbb értékeket, pervertálja az értékelést, meghamisítja az értéktáblát, sőt elsorvasztja az életet is. A modern ember — polgár, kapitalista, kutató, művész egyaránt — a haszon, az üzleti munka, a kalkuláció embere. Az élet leáldozik — és nem felkel — benne. A modern utilisztikus morál fátylán keresztül a tudomány eredményei is módosulnak és meghamisítódnak. A biológia merő számításnak, alkalmazkodásnak, ökonómiának mutatja az életet, az „alkalmasabbak“, vagyis a „hasznosabbak“ kiválogatódásának nézi azt. A pszichológia a lelki történéseket nem az átélt motíváció-összefüggésekből, értelmes élményekből és intencionális aktusirányokból, hanem lehetőleg kevés számú elemi egységekből, lelki atomok kauzális összefüggéséből akarja magyarázni. A mechanisztikus világból az élet és a szellem ábrázolása kimaradt.

A modern ember moráljának a *ressentiment* a szülője, mely az értékeket valójukból kiforgatta és helyükbe álértékeket tett. Irigység, bosszúvágy, rosszindulat lappang titkon a *ressentiment* mélyén, párosulva a kielésükre való képtelenséggel. A modern „önzetlenség“. a gyengék, kicsinyek, szegények, betegek „szeretete“ a gyűlöletnek egy negatív formája, mely a „nagyság“, „erő“, „gazdagság“, „élet“ ellen irányul. Az „önzetlenség“ lehet az öngyűlöletből származó menekülés is önmagunktól. A modern „általános emberszeretet“ valami, minden ízében polemikus, tiltakozó fogalom. Protestál az Isten, a haza és a hozzánk közelálló felebarát szeretete ellen. Tiltakozik továbbá az emberek közötti különbségek ellen, az *egyenlőség* nevében, mely ártatlannak

² Scheler: Die Formen des Wissens und die Bildung. 1925.

látszó jelszó mögött csak a feljebb állónak lealacsonyítására való törekvés lappang.³

A modern kultúrának ezt a kritikáját sokan és joggal túlzónak találhatják. Ne feledjük azonban, hogy, ha korunk szellemi életében a pozitívizmus utilizmus és a merőben mechanisztikus-tudományos világnézet ellen más, ellentétes és magasabb erők is sikerrel működnek, akkor ez erőknél a filozófia területén való diadalra juttatásában ép Schelernek nagy része volt.

Scheler a modern filozófia, pszichológia és élet különböző területén találóan és szellemesen törekedett számos előítélet, egyoldalúság és elfogultság helyreigazítására. Leleplezte a ressentiment hamisításait, az önmegismerés csalódásait („*Idole der Selbsterkenntnis*“ c. értekezésében), az érzelmi ragályozást („*Ansteckung*“) megkülönböztette a valódi szimpátiától. Az igazat, a valóságot, a helyeset, de főleg az értéket őszintén és szenvedélyesen kereste.

Minthogy a modern gondolkodás és érzelem a régebbi korok sok értékét elhomályosította, valójukból kiforgatta és helyükbe alértékeket tett, Scheler sokhelyt rehabilitált az elmúlt idők nézeteit és eredményeit. Az etikai vizsgálódás során felismerte a keresztény valláserkölcse felsőbbbbségét. Amíg a modern „emberszeretet“ a ressentiment szülötte, addig — épp ellenkezőleg — a keresztény felebaráti szeretet, mint Scheler *Nietzsche*-vel szemben kimutatja, lényegében minden ressentimenttől mentes. A keresztény szeretet, a *caritas*, nem a gyengeségnek megnyilvánulása, hanem az erő bőségének önmagán-túlömlése és ezért irányul a gyengébbre, a szűkölködőkre. A *caritas* irgalom és alázat: magasból-jövés, Isten leereszkedése az emberhez, a szent jövetele a bűnöshöz, tehát ellentéte a ressentimenttől megszállt szolgálalkúságnak, mely az erő hiánya miatt a gyengeséggel azonosítja magát és szolgál, noha uralkodni szeretne. A szeretet értéke nem is a segítségben és szolgálásban rejlik. Nem tárgyában, hanem magában a szellemi aktusban van az érték. Scheler megkülönbözteti tehát a tárgyértéket (*Sachwert*) az aktusértéktől (*Aktwert*): a *caritas*érték az utóbbiak közé tartozik.

Az aktusértékeket Scheler az erényértékekre, ezeket pedig a személyértékekre alapozza. Az egyes elszigetelt akarati aktus etikai értéke ugyanis attól függ, hogy milyen érzületből, jellemből fakad. A morális tett nem csupán tárgyában jó (ez csak legalitás), hanem *erényes* is. Az erény viszont az egész *személy* létének etikai minősége. „Határozottan visszautasítandó *Kant* állítása“ — írja Scheler — „mely szerint a jó és a rossz *eredetileg* az akarati aktusokhoz tapad. Ami sokkal inkább nevezhető egyedül *eredetileg* „jó“-nak és „rossz“-nak, azaz, ami a „jó“ és „rossz“ materiális értékeit mindennemű egyes aktus előtt és ezektől függetlenül hordozza, az a „személy“, magának a személynek

³ Ressentiment im Aufbau der Moralen. Abhdl. I. 208. és köv.

⁴ Abhdl. II. köt.

a léte, úgy, hogy a hordozó szempontjából egyenesen kimondhatjuk a definíciót: „jó” és „rossz” személyértékek.⁵

Schelernek ezek a sorai egész etikai gondolkodására mélyen jellemzőek. Etikája nem cselekedet-etika, mely szerint az erkölcsi érték a személy mivoltán csak mint *külsőleges* máz, szín ül, mert csak másodlagosan, nem sajátosan és eredetileg tartozik hozzá. Scheler koncepciója a személy *lét*-etikája, egy *bensőséges* etika, melyben az erkölcsi érték áthatja a legbensőbbet, legtitkosabbat: a centrális „én”-t, a személy egészét.

E ponton Scheler alapvető etikai belátásához jutottunk el, lapangó, legmélyebb filozófiai meggyőződéséhez, talán nem is teljesen tudatos alap-intuíciójához, melyet szavakkal soha így meg nem fogalmazott és külön soha nem mondott. Mégis ebből a termékeny szellemi magból fakad egész etikai tanítása, ebből származtathatók, vezethetők le és érthetők meg legmélyebben gondolatai. Scheler alap-intuíciója a *bensőség*, az etikai érték bensőséges természete, mely azt jelenti, hogy az erkölcsi „jó” a legszűkebb „én”-ben, a személy *egészében*, létében keresendő, mint a szellem centrális, metafizikai, benső tartalma, éltetője. Tárgynak és személynek egyaránt mivoltában, minőségében, tartalmában van az érték. Az erkölcsös cselekvésben az „én” egésze nyilvánul meg és jut önmagával összhangba, szemben az „én” egyes oldalai: ezért csak az etikus élet a *teljes* élet.

Ebből a termékeny anyag gondolatból érthetjük meg, miért foglalt állást Scheler a *szeretetmorál*, a *keresztény* erkölcs felsőbbbsége mellett? A *szeretet bensőséges*: ha szeretünk, *egész* személyünket adjuk oda szeretetünk tárgyának, hogy azt is *egészében* birtokolhassuk. Mintegy kilépünk önmagunkból, hogy szeretetünk tárgyával, egyesülhessünk, benne éljünk. Épp ezért a szeretet a személy átalakulása, fejlődése, a szó transzcendens értelmében: új ember születése és a régi ember halála. Ha szeretek, új emberré lettem, mert az *egész* személy, nem annak egyik, vagy másik oldala szeret. A *keresztény morál is bensőséges*: az evangéliumi példázatok a lélek tisztaságát és jóságát jelölik meg a cselekedetek tisztaságának és jóságának egyedüli forrása gyanánt, tehát a személyértékre alapozzák az aktusok értékét. Scheler egész etikai tanítása, az etikai perszonalizmus, végelemzésben a bensőségnek ezt az evangéliumi igazságát akarja kifejezni.

Korunk a szellemi élet minden vonatkozásában már évtizedek óta a kereszténység lassú, de folytonos térfoglalását, a keresztény újjászületés biztos jeleit mutatja. *Scheler is azon modern szellemi nagyságok közé tartozik, akik ennek az újjászületésnek a munkásai.*

Íme: Scheler szellemének sajátos alkatát vizsgálva, megállapítható, hogy elméleti, tisztán filozófiai munkássága és gondolatai egy, az elméletiségen túli, mélyen irracionális, talán szupraracionális, misz-

⁵ „Der Formalismus.” 3. kiad., 23. l.

tikus területről indulnak ki. Bensőség, szellemi újjászületés, szerető önmagunkból-kilépés, az élet és szellem teljessége: ezek a ragyogó intuíciónak elsősorban nem az elmélet, hanem a *gyakorlat*, az élet, a szubjektív problémák legnagyobb kérdésére adnak feleletet: mire törekedünk, mi az élet értelme? Hogy ezeket a gyakorlati belátásokat és megoldásokat elméleti, objektív, filozófiai művek legmélyén, elrejtve kell felfedeznünk, ez a körülmény bizonyítja, hogy Scheler a szellem teoretikus, ismerő oldalának értékét, sajátos területét, érvényesülési igényeit is méltányolta, igenlette és az irracionális oldallal összhangba hozta.

Felvethető az a kérdés: mennyiben tartozik Scheler az antiintellektuális gondolkodók közé, akik a bizonyosságot nem a diszkurzív ész racionális megalapozásában, hanem — különösen az értékek világában, továbbá a szellemtudományokban, a vallásfilozófiában stb. — az érzelm mélységében és bensőségében keresik? Intellektualizmus és emocionalizmus évezredek küzdelme a filozófia egész történetében megtalálható, mert a szellem alkatában, természetében gyökeredzik. Amint az életben az észemberek pszichológiai típusa mellett felfedezhető a melegszívű érzelmi típus is, úgy az ókori filozófiában a józan, diszkurzív *Aristotelesszel* az intuitív és költői *Platon*, a keresztény bölcséletben a platonikus *Augustinusszal* az aristotelikus *Szent Tamás* áll szemben. Az újkor minden pontján egyfelől az empirizmust és racionalizmust, másfelől a különböző emocionálisabb gondolkodókat és irányzatokat találjuk.

A *fenomenológia*, melyhez a modern német bölcséletben nagy rományeket fűztek és amely maga is a legnagyobb igénnyel lépett fel, kétségkívül mutat emocionalista hajlamokat. Alapvető törekvésével, mely a ténylegesre, az előfeltevések és teóriák által meg nem hamisított, közvetlen adottságra irányul, kapcsolatos ez adottságok intuitív szemlélettel megragadható *lényegének* koncepciója. A lényeg a diszkurzív fogalommal szemben a platonai ideára emlékeztet és csak egy minden ízében eredeti, másból le nem vezethető szellemi aktus képes szemléltetni. Amíg a logikára, a racionális alapra építő filozófiák célja, melyre rendszereiket támasztják, az *általánosság* és a *szükségképiség*, addig a fenomenológiai lényeg sem nem általános, sem nem egyedi. Az általánosságot a fenomenológusok igyekeznek elrelativizálni, a szükségképiséget pedig merő *negatívumnak* tekinteni (szükségképi az, aminek a logikai tagadása lehetetlen), mellyel szemben a lényeg *pozitív* jellegű.

Scheler szerint az értékek körében a lényegszemlélet a hozzávezető *értékérzelmeken* nyugszik. Az érzelem nem merő szubjektivitás, hanem képes objektív értékminőségek feltárására.⁶

⁶ Magyar szempontból érdekes megállapítanunk, hogy Schelernek az érzelmi értékprezentációra vonatkozó gondolatát, továbbá az ezen

A szellemnek — tanítja Scheler — *alogikus a priori* oldala is van. Nemcsak a racionális megismerésnek, hanem az irracionális lelki életnek is vannak aktusai és aktustörvényszerűségei, a priori tartalommal. Amint az észnek, úgy az akarásnak, választásnak, rokon- és ellenszenvennek, szeretetnek és gyűlöletnek is van apriorizmusa. (Scheler e ponton *Pascal*nak egy „*ordre du coeur*“, *logique du coeur*“ felől tett nyilatkozataira is hivatkozik.) Az etikai megismerést Scheler nem passzív-teorétikus, szemlélődő természetűnek látja (mindennemű benső észrezevés és megfigyelés csak *pszichikai* dolgokról tudósít), hanem épp *praktikusnak*: a világgal való érintkezésben, az életben, magában a szeretetben és gyűlöletben csillannak fel az értékek. Az akarat az, amely elsődlegesen az értékre irányul, midőn a psziché valamely önkénytelenül felmerült törekvésének céljával és így ennek értékminőségével szándékosan, tudatosan azonosítja magát. Ennyiben igaznak tartja *Sokrates* gondolatát: az erény megismerése és akarása egy.⁷

Az egyoldalú gondolat-apriorizmussal szemben tehát Scheler az érzellemnek is szerepet juttat a megismerésben, ez azonban ismét csak valamely egyoldalúságnak, az értékelmélet terén túlhajtott intellektualizmusnak a leküzdése. Scheler attól a *Kant*-féle előítéllettől akarta a filozófiát megszabadítani, mely szerint csak kétféle a megismerés: gondolati, racionális (és egyedül ez a fajta lehet a priori) és *érzékszervi*-empírikus. E nézet mellett természetesen az érzelmeikkel századunk első évtizedének gondolkodói empírikus-pszichológiai vizsgálatnál egyebet nem tudtak kezdeni. Az „a priori“ és a „racionális“ hamis identitásának szétvágása az értékelmélet területén nem egyoldalú irracionalizmus, hanem mindenkép jogosult eljárás: emocionális apriorizmus nélkül az értékelmélet és az etika szegényes.

Már inkább tekinthető túlzásnak és irracionalizmusnak Scheler kísérlete, hogy a végső fokon a szeretet és gyűlölet apriorizmusát minden más apriorizmusnak — az észismerés és az akarat apriorizmusának egyaránt — közös alapjává tegye és ezáltal az emberi szellem intellektuális oldalát az emocionálisnak a megismerés összes területén alárendelje. Az értéket ugyanis — tanítja — előbb ismerjük meg, mint tárgyát: a tárgy határozmányait értéke a priori előírja, meghatározza. A vallásfilozófia körében, ennek a primátus-gondolatnak megfelelőleg, egy irracionális, sui generis „vallásos aktus“-ban látja a hit tudás-

alapuló módszer kifejtését és alkalmazását *Böhm Károlynál* részletesen és teljes filozófiai precizitással megtalálhatjuk. (V. ö. Böhm etikájáról szóló könyvismertetésünket az „*Athenaeum*“ jelen évfolyamában.) Hasonlóképp hangsúlyozta már Böhm Károly és újabban klasszikus világossággal fejtí ki *Pauler Akos* is, hogy az értékítéletek az ontológiai ítéletek *fölött* helyezkednek el, tehát ugyanazt a tételt, amit Scheler úgy fogalmaz, hogy az értékminőségek a reális minőségek „*fölött*“, azok „*hátán*“ találhatók (l. fentebb).

⁷ Formalizmus, 65. l.

értékének alapját Isten létének diszkurzív-rationális és a kinyilatkoztatás történeti bizonyítása helyett.

Az antiintellektualizmus rendszerint a szkeptikus szubjektivizmusba torkollik. Scheler ellenben az ismeretkritika és az értékelmélet terén egyaránt objektivista. „Az abszolút létezés a benső és a külső világ minden szférájában megismerhető” — írja — „és szellemünknek minden tényleges különbsége és elválasztottsága ettől a léttől nem a megismerő szellemnek változatlan alkatán, hanem csak az emberi természetnek elvileg legyőzhető gyengeségén és hajlamain nyugszik.”⁸

A fenomenológiai lényegszemlélet tana, amint Scheler is fogalmazza, kétségtelenül az ismeretelméleti objektivizmust és abszolutizmust vallja. Scheler azonban ebben az irányban sem esik egyoldalúságba és minden megismerés, valamint élő etosz *történeti és szociológiai* természetére is figyelmet fordít. Az etikai kutatásban az örök követelményeket a mi emberi és történeti *létünk órájának követelményeitől* nem tartja izolálhatónak. Az emberi szellem a történelemben és a társadalomban él, minden megismerés nemzethez és kultúrkörhöz kötött, formái kapcsolatosak a társadalom formáival. A megismerésnek is megvan a maga szociológiája, melynek határa már a reális szociológiáéval folyik össze. Scheler, főleg munkásságának utolsó szakaszában, érzékenyen átéli a nyers, naturalisztikus tényezők tragikus súlyát, befolyását, hatalmát a szellem magas, idealisztikus szféráival szemben és ennek az átélésnek a nyomát láthatjuk szociológiai munkáiban, vallásfilozófiájának említett irracionalisztikus mozzanataiban, a realitás problémái felé való fordulásban (metafizikai és antropológiai kutatásokba kezdett bele). Ha vizsgálódásai az utóbbi időben és régebbi állásfoglalásaival szemben számos ponton következtetlenséget és bizonyos, határozatlan oszcillálást mutattak is, egy szempontból Scheler egész életében következetes maradt s ez: az örök, időfeletti ismerés- és értékszférák mellett, sőt ezekkel kapcsolatban épp „az óra követelményei”-nek, az aktualitás-szükségleteknek a figyelembevétele. E szempont állhatatos használatával érdemelte ki és érte el aránylag korán a sikert, méltánylást és hatást.

Munkásságának úgy terjedelemben, mint mélységben nagy a hatása. Ez a hatás kritikai irodalom formájában is mutatkozik, de sokkal inkább pozitív, eszmeindító jellegű. Ha a fiatal kutatók műveitől eltekintünk, Scheler etikai gondolatainak pozitív hatását megtalálhatjuk nem kisebb gondolkodóknál, mint pl. N. Hartmann (Ethik, 1926.), E. Spranger (Lebensformen, 2. Aufl.), A. Messer (Ethik, 1918.), továbbá az etika körén kívül, szociológiai, pszichológiai és pedagógiai téren is. Vallásfilozófiai eszméinek továbbvezetői: O. Gröndler, R.

⁸ Abhandlungen, II. 6. l.

Winkler, A. Rademacher stb.⁹ E nagy hatásnak oka Scheler eredetisége, gondolatbősége, továbbá tárgyyszerű, plasztikus, minden banalitástól ment (bár viszont gyakran bonyolult és nehézkes) és a magas tartalmat átsugárzó stílusa mellett kétségkívül az aktuális szükségletek érzékeny kitapintására és eszmekeltő kifejezésére való képessége.

Scheler művei oly gondolatgazdagok, hogy e megemlékezés keretein belül még a tartalmi túlsúlyfoltosság veszélyének felidézésével sem lehetett gondolatairól főbb vonalakban áttekintést nyújtanunk. A mondottak azonban elegendők Scheler sokoldalú fogékonysággal egyesült bátor önállóságának felismeréséhez. Merészelt új irányban gondolkodni, nem esett áldozatul a korában uralkodó nézeteknek, meg merte vállalni az igazságot, de nem a kritika, hanem mindig pozitívum volt a célja. Nem falazta mintegy be, nem merevítette meg egy pont felé szellemét, hanem megőrizte annak mozgékonyágát. Sok irányban tudott orientálódni, látása nem szűkült meg, mesterséges akadályokat nem gördített eléje. E tanulékonyssággal egyesített eredetiség, hajlékonysággal párosult éleslátás folytán vehette észre és elégíthette ki a kor filozófiai szükségleteit.

A modern szellemi élet minden nagyvonalú és mélyen látó személyisége — maga Scheler is — megállapította már, tehát közhellyé vált igazság, hogy a modern kor a betegség és dekadencia jeleit mutatja, gazdasági, politikai és kulturális válsággal küzd. Scheler ellenben — meggyőződésünk szerint — azon ritka elmék közé tartozik, akik, a baj megállapítása mellett, már a pozitív orvosláshoz és újjászületéshez is tevékenyen hozzájárultak.

Noszlopi László.

⁹ A kritikai taglalók közül kiválik *J. Geyser*: „Augustin u. die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart“, 1923. című munkájával.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

CONCHA GYÖZÖ: *Hatvan év tudományos mozgalmi között. Össze-
gyűjtött értekezések és bírálatok I. köt. A M. T. Akadémia kiadása.
1928, 645 l.*

A magyar társadalomtudomány nesztorának értekezéseit és bírála-
tait gyűjti egybe e vaskos kötet. Azzal az érzéssel állunk előtte, amely
megilleti azt, akinek oly sokat köszön a legutolsó, immár két teljes
nemzedék államfelfogása sajátos erejében. Az a 18 tanulmány, melyet
ez az I. kötet közöl, Concha dolgozataiból azokat öleli fel, amelyek
közül az első 1869-ben, az utolsó 1891-ben íródott. És most 1929-ben
vagyunk, hatvan év után. Az ősz tudós nem nekünk, filozófusoknak
szánta ez írásokat, de ki nem tanulhat filozófiát tőle? Figyelemreméltó
jelenség, hogy mikor a tudomány egész mezejét elárasztotta a poziti-
vizmus, egyedül a politika tudománya emelte ki fejét az özönből. Igaz
mikor tanszékét elfoglalta Kolozsvárott, 1872-ben, ezt hirdette: „Törek-
vésem nem oda lesz irányozva, hogy megdönthetetlen, apriori elfogadott
tantételeket nyújtsak, ellenkezőleg, miután feladatunk egy szervezet meg-
ismerése, elemzéshez kell fognunk, *induktív úton* kell észleleteinket
gyűjteni a letűnt élet (a történet) s a folyó élet (a jelen) tárházából”.
Itt két veszély fenyeget: egyik az elhistorizálódás, aminek sokan (elég
csak Jellinekre, vagy R. Schmidtre gondolunk) nem tudtak abban a
korban ellenállni; másik a jelen kapcsán az aktuális publicisztikába
való belekapcsolódás. Concha mind ez irányokat el tudta kerülni, mert
szilárdan hirdette már Kolozsvárott ugyanakkor: „Az állam eszmei
valami, eszmei céljainál, eszmei léténél fogva”. Senki sem tudta oly biz-
tos körvonalakkal kimutatni, hogy az állam szellemi és erkölcsi orga-
nizmus, mint ősz tudósunk, ki ifjúi vonásaival régidők acélos hitét ma
is körünkben hordja. Ez acélos hitvallás az, ami ösztönözte — boldog
korok azok! — arra, hogy hatalmas bírálatokat írt, valósággal köny-
veket könyvekkel szemben. Kényesen finom ízlése mindennemű polémikus
ízt távol tartott ezektől a nagy kritikáktól; mind az alkotás hevét, s
nem a bíráló negativizmust mutatja s ezért Concha írásainak a klasszi-
citás a jellemvonása. A romantikus elmék nyugtalan természete távol
van tőle. — Concha idealista a pozitivizmus korában. „Az emberiség,
— írja — bármennyire látszik a röghöz, az anyaghoz tapadótnak, bár-
mennyire vezéressék közvetlen önző célok életének bizonyos szakáiban,

nem tagadhatja meg idealizmusát". Valóban jellemző, hogy a pozitivizmus sem más ő előtte, mint „más formát öltött“ idealizmus. Társadalomtudományi felfogására nézve jellemző, hogy nem tekinti a társadalmat oly hajlékony masszának, mely bárminő alakba gyúrható, önthető, tehát bizonyos benső törvényszerűség alapján álló egység. Hirdeti: „a társadalom viszonyainak megmagyarázására a szervesség fogalma nagyon helyesen alkalmazható, ha nem ragaszkodunk a szervesség egy bizonyos alakjához“. S ez minden bizonnyal ép idealizmusából folyik. Azt amit régebben Stein, újabban Spann, avagy M. Wundt jelentettek: a társadalomtudomány és a filozófiai szellem tartós kézfogását, nálunk Concha jelentette. S így a filozófia táborából is illő köszöntenünk azt, aki a társadalomtudósok táborában 60 esztendő folyamán, filozófus szellemével is hódító erejében praeceptor Hungarorum. *Dékány István.*

ARTHUR BAUMGARTEN: *Rechtsphilosophie*. München u. Berlin, 1929, 90 lap.

A Baeumler és Schröter szerkesztésében megjelenő „*Handbuch der Philosophie*“ részeként, de külön kiadásban is megjelent Baumgarten-féle jogfilozófia egy „történeti“ és egy „kritika-dogmatikus“ részre oszlik. A *történeti rész* (5—33. ll.) a XVII. és XVIII. század természetjogi irányával kezdődőleg a nevezetesebb jogbölcseleti irányokkal foglalkozik szellemes eszmefuttatásokban. Ez a rész érdekelheti azokat, akik a szóbanforgó jogfilozófiai irányok lényegével tisztában vannak, de nem alkalmas arra, hogy a még tájékozatlan olvasót a tárgyalt felfogások ismeretébe bevezesse. A *kritikai és dogmatikus rész* (30—90. ll.) három fejezetben foglalkozik szerző jogfilozófiai felfogásának metafizikai és etikai alapjaival (33—60. ll.) s egy fejezetben állítólag ezen alapokból kiindulólág a joggal (60—90. ll.). Szerző természettudományos alapokon és az öntudatlan pszichológiáján felépített *metafizikai* felfogásával, nemkülönben *eudaimonisztikus etikai* felfogásával és, azzal az elvi kérdéssel, hogy szabad-e a jogfilozófiát a metafizika alapjára felépíteni, e helyen nem akarunk foglalkozni. Ezen kérdések tárgyalását megtalálhatni „*Metafizika és jogbölcselet*“ című cikkemben, amely folyóiratunk jelen számában jelenik meg. Szerzőnek a *jogra vonatkozó* felfogására nézve pedig elsősorban azt kell megállapítani, hogy az semmi kimutatható összefüggésben sincsen metafizikai felfogásával. Szerző *jogpolitikának* tekinti a jogbölcseletet és egy sereg javaslatot tesz le az alkotmányjog, családi és iskolai jog, vagyoni jog, büntető jog és nemzetközi jog mikénti alakítására. Ezen javaslatok nagyrésze — mint a termelési tényezők kollektív tulajdonbavételére, a pacifista világállam megalapítására vonatkozók, — igen kétes értékűek és kellőleg nem indokoltak. Magát azt az alapvető felfogást, amely a jogbölcseletet a jogpolitikával azonosítja, helytelennek kell tekintennünk. A jogpolitika, amely a változó történeti helyzetek szerint tesz a jog ugyancsak változó tartalmának kialakítására nézve javaslatot,

még nem jogfilozófia. A jogfilozófia ugyanis azzal foglalkozik, ami a jogban állandó. Azok a metafizikai fejtegetések pedig, amelyekkel szerzőnk jogpolitikai felfogását alátámasztani gondolja, már nem tartozhatnak a jogfilozófia körébe. Szerző „Jogfilozófiájában” a sok bába között elvész a gyerek, minden van benne, de hiányzik belőle teljesen a jogfilozófia.

v. Moór Gyula.

SPRANGER EDUARD: *Az ifjúkor lélektana*. Ford. Nagy Miklós és Péter Zoltán. Mezőtúr, 1929. 338 l.

Spranger pszichológiai eljárása szellemtudományi és szintetizáló jellegű, szemben a kísérleti pszichológia mechanisztikus és atomizáló módszerével. Nem induktív, hanem megértő és alkat (struktúra) -lélektant akar. A megértés nem utánaélés, hanem a szellemi összefüggések jelentményének (Sinn) megismerése. Jelentménye van annak a dolognak, amely egy értékegységbe szervesen beilleszthető. Az alkat-lélektan egyénfeletti jelentmény- és hatásösszefüggések egészébe illeszti bele és így érti meg az egyéni-személyes lelki életet.

Ezeket az alapmeggondolásokat és kategóriákat alkalmazza Spranger az ifjúkor lelki életére. Megértő és alkatlélektana e területen egyúttal típus- és fejlődépszichológia is. A hatalmas tárgyat egy tekintettel, szintetikusán látja: híven meggyőződéséhez, hogy a nagy egész megragadása jelent mindent, tömeges adatok induktív feldolgozása helyett inkább egyes, sokatmondó esetekbe merül el. A gyermek világával szemben, melyet a sok új dolog felfedezésének vidámsága és a naiv, ösztönös, mindent meglelkesítő képzelet jellemez, az ifjúkort merőben új életszakasznak fedezi fel.

A gyermekkor végén a gyermek eléri az életszükségletekhez és a környezethez való alkalmazkodás magas fokát. Az erős testi életérzés, biztonságérzés, kifelé irányuló érdeklődés e lelkiállapotába a pubertás szinte második születésnek is beillő változást és megrázkódtatást hoz.

Az ifjú tekintete befelé fordul, az *alany* érdekli, önmagát keresi. Az „én” azonban, melyre a tekintet irányul, egyáltalában nincs még jelen. Az ifjú magányos, bizonytalanság gyöttri, nem érti önmagát, ezért megértés után sóvárog. Önállóságra, egyénisége kialakítására törekszik. Mintegy próbálgatja, kísérletezik, hogy a legkülönbébb emberi jellemvonások közül melyik tartozik az ő születő egyéniségéhez? Arról van szó, hogy a sok lehetséges „én” közül az uralkodó, végleges „én” kitermelődjék.

Az általános jellemzés után Spranger tudományos mélységgel és nagy szeretettel tárgyalja az ifjú pszichológiáját a fantázia, az erotika, a szexualitás, az erkölcsi fejlődés, a jogérzés, a politika, az élet-hivatás, a tudás, a világnézet és a vallás területein. Könyve a szellem kutatója, az etikus, a pszichológus és a pedagógus számára egyaránt kincsesbánya.

Ez okból elismerést érdemel a fordítók lelkes, áldozatra is kész elhatározása és munkája, mellyel ezt a minden ízében értékkel telített művet, ha nem is kifogástalan, de elég jó, hasznavehető fordításban kiadták.

N. L.

M. BUDAY JULIA: *A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1901—1925.* Budapest, 1929. Egyetemi Nyomda. XII. 248 l.

Szakemberek által régóta nélkülözött segédkönyvet ad M. Buday Júlia dr.-nak most megjelent filozófiai bibliográfiája, melyet tudományos pontossággal és nagy utánjárással állított össze. E bibliográfia 1901—1925-ig nemcsak az önállóan megjelent műveket és tanulmányokat, hanem a különböző tudományos és egyéb folyóiratokban, értesítőekben, évkönyvekben megjelent értekezéseket, ismertetéseket, kritikákat, sőt az egyes szaktudományok filozófiai vonatkozású dolgozatait is lelkiismeretesen számbaveszi és bibliográfiai pontossággal közli.

Rendkívül nagy fontossága és értéke e bibliográfiának az, hogy amíg eddig a magyar tudományos kutató a munkájához szükséges irodalmat előzőleg kénytelen volt saját maga összeállítania, úgy most már 1901—1925-ig ebben a szakértelemmel összeállított, a legapróbb részleteiben is áttekinthető bibliográfiában könnyen eligazodhatik. Az anyag felosztása az egyes filozófiai diszciplínák szerint történt s ezen belül, ahol a dolgozatok természete megkívánta, egyes korszakok, írók, tárgycsoportok vagy problémák szerint nyert megfelelő anyagfelosztást.

Jelen munka első kötetét képezi annak a sorozatnak, amelyet Pastener Iván dr., az Egyetemi Könyvtár és a Bibliográfiai Központ igazgatója indított meg, oly célból, hogy mindaz, amit a magyar tudományos élet századunk első negyedében felmutatott, összegyűjthessék.

Ha a további kötetek is ilyen felkészültséggel jelennek meg, a sorozat a magyar tudományosságának nagy nyeresége lesz.

Gáspár Ilona.

AZ ÚJPLATONIZMUS KÜLFÖLDI IRODALMA. II.

KOCH, FRANZ: *Schillers philosophische Schriften und Plotin.* Verlagbuchhandlung von J. J. Weber in Leipzig. 1926.

Ez a könyvecske Koch ismertetett (l. a.) nagy munkájának parergonjaként jött létre. Plotinosnak a német klasszicizmus másik nagy költőjéhez való kapcsolatára — az esztétikai probléma tárgyalása kapcsán — szerző már a „Goethe und Plotin“-ban is hivatkozott. „Hier soll es sich darum handeln — írja ebben a művében — die dort gewonnene Erkenntnis genetisch, nach allen Seiten und für den ganzen Gedankenkreis Schillers zu sichern“ (4. l.). A transzcendentális idealizmus költőjének eddig ismeretlen újplatonizmusát Koch a következő fogalmak köré csoportosítva tárgyalja: 1. Az organizmus-

nak egészen a naturalizmusig kibővülő és mindinkább domináló eszméje; 2. a természet („die Natur ist ein unendlich geteilter Gott”); 3. a pantheizmus és végül 4. a panpszichizmus gondolata.

Kochnak ez a két műve a benne hozott rendkívül értékes új adatok alapján minden bizonnyal jelentékenyen át fogja alakítani a német romantika és a belőle eredő szubjektív idealizmusra vonatkozó eddigi filozófia történeti felfogást.

KOYRÉ, ALEXANDRE: *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*. Paris, 1923.

Piccavetnak ajánlott könyvében a szerző — aki a párizsi egyetem magántanára — az istenfogalom elemzése kapcsán Szent Anzelm újplatonizmusát igyekszik kimutatni. A könyv gerincét tevő harmadik fejezetében (Saint Anselme néoplatonicien, p. 60.) ezt írja Koyré: „On ne fut pas très étonné de trouver chez Saint Anselme des traces nombreuses et profondes d'une influence néoplatonicienne. Cette influence est tellement marqué que nous avons le droit de considérer Saint Anselme comme un Plotinien. Il occupe une place très importante dans le courant de pensée néoplatonicienne qui se continue dans le monde occidental de Plotin — et même de Philon — jusqu'à nos jours. Plotin est le vrai maître des philosophes du moyen âge, et nous pouvons ajouter, le vrai maître des philosophes des temps modernes.” (Az utóbbi tétel igazolásául a szerző Hegel, Schelling, Fichte-n kívül a H. Cohen-féle marburgi iskolára, valamint Bergson filozófiájára hivatkozik.) Amikor a Szent Anzelm plotinizmusát bebizonyítani kívánja, Koyré a következő elgondolást veszi alapul. Bizonyos, hogy a doctor magnificus Plotinost soha sem olvasta, sőt több mint valószínű, hogy Eriugenát és Pseudodionysioszt sem. Így a plotinowski gondolatok közvetítőjeként csak Szent Agoston jöhet számításba, aki Anzelmre tényleg igen nagy hatással volt. Ha pedig az augustinizmus lényegében nem más, mint egy a kereszténység szelleméhez adoptált plotinizmus, úgy nyilvánvaló, hogy Szent Anzelm augustinizmusával egyúttal a plotinizmusa is bizonyítva van, — ami épp a szerző célja volt. Ebből az alapgondolatból következik, hogy Koyré minden kétségen felül értékes munkája olyan mértékben bír meggyőző erővel az olvasóra, amilyen mértékben az bebizonyítotttnak veszi a konklúzió praemissáját: Szent Agoston újplatonizmusát. Így pl. a Piccavet-ellenes iskolához tartozó Wulf professzor nem fogadja el a Koyré — szerintünk kissé túlzó formában megfogalmazott, de lényegükben helytálló — megállapításait, mivel őszerinte a plotinizmus lényege a pantheizmus és az emanáció-tan, így Szent Anzelmnél éppen úgy, mint Szent Agostonnál, akinél, mint katolikus bölcselnél, e tanok szükségkép hiányzanak, — csak szándékos félreértés árán lehet plotinizmusról beszélni. „Il renie donc — írja De Wulf Szent Anzelmről Koyrének — ce qu'il y a de spécifiquement néoplatonicien.” (Hist. de la phil. méd. I. kötet, 120. l.)

Ez a lezáratlan polémia természetesen csak érdekesebbé teszi a Koyré könyvét, amelynek elolvasását ajánlhatjuk mindazoknak, akik a középkori újplatonizmus története iránt érdeklődnek.

BRÉHIER, EMILE: *Plotin Ennéades*. I—II—III—IV. Paris, 1925. (Collection des Universités de France.)

A legkiválóbb francia tudósokból alakult „Société d'Édition les Belles Lettres” sorozatában jelent meg Bréhier Plotinos-fordításának kezeink közt lévő négy kötete, amelyeknek mindegyike egy-egy enneasz kritikailag helyreállított szövegét és fordítását tartalmazza. Az enneaszok egyes könyveit, illetve fejezeteit értékes magyarázó jegyzetek vezetik be, amelyek a következő fejtegetések gondolatmenetét, filozófiatörténeti előzményeit és jelentőségét megvilágítják.

A szövegkiadás érdemeinek méltatását szakavatottabb bírálóra kívánva hagyni, csupán a fordításhoz óhajtunk hozzászólni, természetesen megint nem a klasszikus filológus, hanem csupán az ugyan-ezen problémákkal már — ha nem is megküzdött, de mindenesetre küzdött — Plotinos-fordító jogán. A fordítást, általánosságban tekintve, ugyanazok a tulajdonságok jellemzik, mint a fordítót. Ezzel már megmondottuk azt is, hogy lelkiismeretes gondnal, kiváló szaktudással, alapossgal készült munka, amelyből a franciákról annyit hangoztatott „clarté, lucidité, bon sens” valósággal sugárzik.

Sőt, ha a Bréhier különben mintaszerű munkájával szemben egészen őszinték akarunk lenni, akkor meg kell mondanunk, hogy a mi véleményünk szerint egy kissé sok is a „clarté” és „lucidité”; ami az ő Plotinosából sugárzik. A francia tudós, nézetünk szerint, túlságosan kinyújtotta, kisímitotta az Enneaszok szövegét a saját intellektualizmusa irányában és értelmes fordítást vagy éppen parafrázist adott ott is, ahol az eredeti maga értelmetlen, zavaros vagy csonka. Nem kétséges, hogy egy ilyen csere csak kellemes lehet — különösen a nem szakszerűségre, hanem általános filozófiai műveltségre törekvő — olvasóra, akivel szemben azonban a szakember méltán kérdezheti, hogy ilyen eljárás mellett mennyiben Plotinos vagy mennyiben Bréhier az, aki ebből a stílusában magas nivójú egyetemi előadásra emlékeztető fordításból hozzánk beszél? Bizonyos különben, hogy egyetlen Plotinos-fordítóra nézve sem könnyű azt a kérdést helyesen eldönteni, hogy az érthetőség vagy pedig a teljes szöveghűség kívánalmaira helyezte-e a fősúlyt, mivel ez a két szempont az Enneaszok fordításánál — nyilvánvalólag e filozófus sajátyszerűen összetett lelkialakulatából kifolyólag — csak a legritkább esetekben egyeztethető össze. Ilyenkor a probléma megoldása csak egy, a fordítás céljának és a fordító egyéniségének leginkább megfelelő kompromisszum lehet. Ha pedig a döntés, úgy mint jelen esetben is, az érthetőség mellett történik, a kritikának csak annak a kutatására lehet joga,

hogy a szöveg racionalizálása milyen mértékben megy túl a filológiai hűség határain?

KOCH, FRANZ: *Goethe und Plotin*. Verlagsbuchhandlung J. J. Weber. Leipzig, 1925.

Plotinosnak Goethével és Goethén át a német romantikával való kapcsolata, az újkori filozófiatörténetnek kétségkívül egyik legérdekesebb, noha még megírásra váró fejezete. E kérdésben az úttörők közt kell megemlítenünk K. P. Hasse „Von Plotin zu Goethe“ című munkáját, amely 1912-ben Diederichsnél jelent meg. Utána 1915-ben H. F. Müller, a kitűnő Plotinos-fordító és kutató írt e kérdésről egy értékes tanulmányt a „Germanisch-Romanische Monatsschrift“-ben. Heinemann 1921-ben megjelent Plotinos-monografiájában kilátásba helyezte a Kant-Gesellschaftban tartott „Der Neuplatonismus und die deutsche Philosophie“ című előadásának a publikálását, sajnos azonban ez a nagy érdeklődésre számot tartható munka tudomásunk szerint ezideig még nem jelent meg.

A Koch könyve kétségtelenül óriási ismeretgyarapodást jelent az előzményekhez képest ebben a nagyérdekű kérdésben. Érdekes szuggerációk, lehetőségek, teóriák helyett ő végre egy sereg, eddig ismeretlen *konkrét adatot* közöl a plotinismus XIX. századi befolyására vonatkozólag, ami a könyvének eléggé alig is méltányolható érdeme. Szerző a problémájával kapcsolatos irodalomnak olyan széleskörű ismeretével rendelkezik, amely a művét — s különösen annak jegyzeteit — minden Plotinos-kutató számára nélkülözhetetlen forrásmunkává teszi.

Hibájául kell azonban felrónunk a szerzőnek, hogy művében, amely különben 15—20 soros mondatokból álló, kétségbeejtően nehézkes stílusban van megírva, a Goethe és Plotinos közti párhuzamokat (különösen a gondolatit, amely pedig a közvetlen kapcsolatra nézve úgy sem bizonyít semmit) túlságosan erőlteti. Ezzel az eljárással természetesen a pozitív bizonyítékai értékét — vagy legalább is az olvasónak ezekbe vetett bizalmát — is erősen csökkenti.

Dr. Techert Margit.

AUREL KOLNAI: *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*. Freiburg im Br. 1927. Herder & Co. 170 l.

A fenomenológiai-etikai irodalomnak ez az újabb termése az értékek lényegéhez tartozó törvényszerűségeket, tényállásokat, strukturális jellemvonásokat stb. vizsgálja, anélkül, hogy az érték tartalmi meghatározására is törekednék. Kolnai a pszichoanalitikusok táborából Scheler materiális értéketikai iránya követőjének szegődött, de utóbbiban a katolikus életikának (Aquino-i Szent Tamás) is helyet kíván biztosítani.

Legfőbb gondolata Scheler nevezetesebb tanításai között is megtalálható. A „jó“ szerint *eredetileg* a *valóság* szövődékében lappang, a valóság entelechiája. Az etikus ne léttől elforduló „érvényességeket“ konstruáljon, melyeket a valóságra csak utólag alkalmaz, hanem, a *létező* „jó“-t vizsgálva, annak szabályaihoz, céljaihoz és győzelméhez adjon útmutatást. Ily módon az etikai elmélet sem lesz tehetetlen a valósággal szemben, hanem annak befolyásoló tényezője.

Az értékideálokat a valóság nem éri ugyan el, előbbiek *bizonyos határig* túlhaladják követelményeikben az utóbbit, de ki kell nyomoznunk, hol vannak a valóságtól-elfordulásnak határai? Ez az *elhatárolás* problémája. Egy-egy értékkövetelmény továbbá, a különböző létkörökkel és -helyzetekkel szemben, szintén különböző fokú és fajtájú igényeket jelent: ez a *lefokozódás* problémája, mely más szavakkal úgy is kifejezhető, hogy egy követelménynek az adott alkalom szerint különböző lehet a *hangsúlya*.

A könyv ezeknek a főgondolatoknak sok találó észrevételt tartalmazó részletezése. Kolnai végelemzésben az érték *bensőséges* jellegét látja és törekszik szavakba foglalni. A bensőség értelme szerint valóság és érték *korrelát*: a tökéletes valóság szükségkép értékes, a lét teljessége egyúttal annak teljes értékességét is jelenti, tehát valóság és érték áthatják egymást.

Noszlopi László.

KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

Metaphysik und Rechtsphilosophie.

Von JULIUS MOÖR.

Verfasser untersucht die Verbindungen der Rechtsphilosophie zur allgemeinen Philosophie und glaubt feststellen zu können, dass zwischen Metaphysik und Rechtsphilosophie keine direkte Verbindung existiert. Die Probleme der Rechtsphilosophie grenzen an Probleme der Ethik, der Psychologie und der Logik; die weiterführenden Wege, die aus dem Gebiete der Ethik, der Psychologie und der Logik eventuell in das Reich der Metaphysik führen, interessieren die Rechtsphilosophie schon nicht mehr und sind für den Rechtsphilosophen, der die nüchterne Welt des Rechtes nie aus den Augen verlieren darf, verbotene Wege. Von diesem Standpunkte aus werden diejenigen neueren rechtsphilosophischen Bestrebungen, die die Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Metaphysik errichten wollen (*Erich Kaufmann, Julius Binder, Arthur Baumgarten*), besonders aber das jüngst erschienene Werk *A. Baumgartens: („Rechtsphilosophie“, 1929)* einer Kritik unterworfen. Verfasser untersucht auch den Gedanken einer „esoterischen Metaphysik des Rechts“ (*Josef Ruber*), und findet, dass zwischen Metaphysik und Rechtswissenschaft auf diesem Wege ebenfalls keine Verbindung herzustellen ist.

Was ist der Neuplatonismus?

Von DR. MARGARETE TECHERT.

Um aus der Geschichte der Philosophie die Geschichte des Neuplatonismus ausscheiden zu können, muss man vor allem den Gesichtspunkt bezeichnen, wonach diese philosophische Strömung als eine begrenzte Einheit erscheint. Dieser Gesichtspunkt muss natürlicherweise mit der Erklärung des Wesens des Neuplatonismus, d. h. mit dem Begriffsbestimmung desselben zusammenfallen. Diese Definition lautet folgendermassen: der Neuplatonismus ist, ebenso wie der Platonismus oder der Aristotelismus, der philosophische Ausdruck einer besonders gestalteten Seele, deren Vorhandensein oder Fehlen darüber entscheidet, ob ein bestimmter Denker als neuplatonisch, oder aber als nicht neuplatonisch anzusprechen ist.

Indem hier das Wesen des Neuplatonismus als eine gewisse, typische Form der menschlichen Seele aufgefasst wird, müssen auch die wesentlichsten Merkmale dieser Seele angegeben werden.

1. In der neuplatonischen Seele lebt ein mächtiger Drang nach vollständiger Einheit — welche aber *nicht notwendig* logische Einheit bedeuten muss — des theoretischen und des praktischen Weltbildes (Wissenschaft, Religion, Leben);

2. Diese Seele kann als metaphysisches Prinzip nur den Geist annehmen;

3. Die neuplatonische Seele ergreift den höchsten Wert nicht durch Denken, sondern durch Schauen (*θεωρία*), welches entweder in einem ästhetischen, oder in einem mystischen Erlebnis gegeben ist.

ad 1. Der Drang nach Einheit erscheint in der neuplatonischen Philosophie *a)* als Rationalismus, welcher in der Mannigfaltigkeit der räumlichen und zeitlichen Erscheinungen die logische und ontologische Homogenität besonders stark betont; *b)* als kosmische Sympathie — Einfühlung in jegliche Form des Lebens — welche auf die Voraussetzung der Wesensgleichheit von Mensch und Natur beruht.

ad 2. Da der Neuplatonismus als metaphysisch konstitutives Prinzip nur den Geist gelten lässt, so kann diese Metaphysik nur als spiritualistischer Monismus aufgefasst werden. Und in der Tat kann es unmöglich geleugnet werden, dass der Monismus Plotin bei der Schöpfung seines Systems als Ziel und Vorbild vor Augen schweben musste. Das System aber erfuhr in der Ausführung eine nicht unwesentliche Umgestaltung zum Dualismus, denn auch Plotin konnte nicht „den grossen Rest, den der Rationalismus bei der Erklärung der Welt zurücklässt“, (Heinemann), aus seinem System hinwegschaffen. In den Enneaden ist die Materie keineswegs jene qualitäts-, quantitäts- und auch gestaltlose Unbestimmtheit, als welche sie uns Plotin vorführen will. Vielmehr wird sie der zweite Pol des Systems, in welchem die Linie des spiritualistischen Monismus — den Plotin doch erstrebte — mehrmals durchbrochen ist. Die auf seinem Materiebegriffe beruhende Naturphilosophie, wonach in der Natur eine göttliche Seele schöpferisch wirkt, hatte auf die Denker der Renaissance einen mächtigen Einfluss ausgeübt.

ad 3. Das neuplatonische Schauen (*θεωρία*) ist von grundlegender Bedeutung für die Interpretation dieser Philosophie. Es bedeutet keine intellektuelle Tätigkeit, sein Ziel ist nicht das Verstehen des angeschauten Gegenstandes und sein Gegenstand ist nicht der Begriff dessen, was angeschaut wird. Es gibt, nach Plotin, zwei mögliche Formen der Theorie, die nur an Intensität von einander unterschieden sind. Die ästhetische Anschauung schafft Schönheit sowohl in der Natur wie auf dem Gebiete der Künste. Viel vollkommener aber ist die zweite Art der neuplatonischen Theorie, welche man auch mystische oder religiöse Anschauung nennen kann. Objekt und Subjekt

der Theorie gehen hier gänzlich ineinander auf. Die psychologische Möglichkeit der plotinischen „Unio mystica“ beruht darauf, dass das auf das Maximum gesteigerte Bewusstsein und Lebensgefühl des Subjektes aus seinen normalen Rahmen überquillt und die auf der objektiven Seite leer stehenden Rahmen mit seinem eigenen Inhalt erfüllt.

Die Intuition.

Von JOS. SOMOGYI.

Mit dem vieldeutigen Ausdruck Intuition werden verschiedene irrationale Erkenntnisweisen bezeichnet. So gibt es sehr verschiedene Arten der intuitiven Philosophie. Eine nähere Untersuchung der intuitiven Erkenntnistheorien erweist es aber, dass eine rein intuitive, vollkommen irrationale Erkenntnis nicht möglich ist. Die irrationalen Momente, wie das Einswerden mit dem Erkenntnisgegenstande, die Einfühlung, Hineinverlegung, ferner die verschiedenen emotionalen Erlebnisse, die Liebe, der Wille, das reine Erleben, die reine Anschauung enthalten in sich, ohne irgend eine intellektuelle Geistestätigkeit noch keine Erkenntnis. Wir haben keine überintellektuelle Erkenntnisart und so ist der extreme Antirationalismus unhaltbar. Ebensowenig ist aber der extreme Rationalismus annehmbar, der jeden intuitiven, irrationalen Faktor aus der Erkenntnis verbannen will. Es gibt nämlich gewisse Arten der Intuition, die in mancher Erkenntnis eine unentbehrliche Rolle spielen. So sind die grossen Wahrheiten in ihrem ersten Keime nicht durch rationalen Beweisführungen, sondern auf irgend einem irrationalen Wege der Invention, durch Intuition erblickt worden. Ebenso sind die Phantasie, die Einfühlung und die verschiedenen emotionalen Erlebnisse besonders auf dem Gebiete der Geschichte, der Psychologie und der Ästhetik oft sehr wichtige irrationale, intuitive Faktoren der Erkenntnis. Diese Arten der Intuition führen aber höchstens zu einer vorläufigen provisorischen Erkenntnis und sie können in sich noch keine objektive Geltung der Erkenntnis gewährleisten. Zu dieser ist noch eine intellektuelle Nachprüfung nötig. Die Intuition kann nur als das unmittelbare Schauen des Erkenntnisgegenstandes zur Grundlage der unmittelbaren Evidenz, der höchsten Gewissheit dienen. Einem solchen unmittelbaren Schauen sind aber nur die eigenen gegenwärtigen Bewusstseinsdaten, selbst diese nur unter gewissen objektiven und subjektiven Bedingungen zugänglich. So kommt auch der Erinnerungsgewissheit keine intuitive Evidenz zu. Da aber der Erinnerungsgewissheit — wenigstens praktisch — keine Wissenschaft entbehren kann, so gibt es keine Wissenschaft, die rein intuitiv wäre, d. h. nichts anderes in Anspruch nähme, als was in dem unmittelbaren Schauen evident erfasst werden kann.

Le Hasard, la Probabilité et les Loix de la Nature.

Par CHARLES JORDAN.

La définition du hasard et de la probabilité présentait dès le commencement de grandes difficultés, qui même aujourd'hui ne sont pas complètement élucidées. Il y a beaucoup de philosophes qui pensent encore pouvoir définir la probabilité d'une manière objective. Or c'est impossible. La probabilité est une notion entièrement subjective. Nous considérons certaines choses presque comme impossibles, d'autres peu probables, d'autres encore très probables ou presque certaines. Pour donner une idée de notre jugement, nous représentons la probabilité par une fraction entre zéro et l'unité. De plus, si nous disons que la probabilité d'un événement est p , nous voulons dire que nous attendons qu'en n épreuves l'événement se présente à peu près, si n est assez grand, np fois. C'est le postulat empirique.¹⁷

Notre jugement de probabilité peut être basé: 1° Sur des raisonnements théoriques. Nous considérons m cas supposés également probables et épuisant toutes les possibilités, si parmi ces m cas il y a μ cas favorables à l'événement, nous disons que la probabilité de l'événement est $p = \mu/m$. Si dans l'avenir l'événement se présente à peu près np fois en n épreuves, nous dirons que notre hypothèse est conforme à la réalité.

2° Ou bien il peut être basé sur l'observation. On a observé v fois l'événement en N épreuves; la fréquence relative était donc v/N ; nous disons que la probabilité de l'événement est $p = v/N$; Si dans l'avenir et nous supposons que dans l'avenir l'événement se présentera à peu près np fois en n épreuves, c.—à—d. que les conditions des épreuves ne varieront pas. L'avenir peut nous donner raison ou non; avant l'expérience notre jugement de probabilité était dans tous les cas justifié.

On en conclut que, dans tous les problèmes de *probabilité appliquée*, on doit adopter une certaine hypothèse; sous ce rapport toutes les questions de probabilité sont pareilles, qu'il s'agisse de la probabilité d'un événement simple, ou de la probabilité des causes, ou même de probabilités géométriques.

Souvent, ayant défini la probabilité de certains événements simples, on veut en déduire la probabilité d'un événement composé de ces événements simples; là, aucune nouvelle hypothèse n'est nécessaire. On peut obtenir cette probabilité par des déductions mathématiques rigoureuses. C'est là que la théorie mathématique des probabilités devient utile.^{52 54 55}

On définit la probabilité mathématique d'un ensemble fini A par rapport à un ensemble fini F par une fraction, dont le numérateur est égal au nombre des éléments communs aux deux ensembles et dont le dénominateur est égal au nombre des éléments de l'ensemble formé par la réunion de A et F .

En partant de cette définition on peut déduire d'une manière rigoureuse, sans aucune hypothèse, tous les théorèmes de probabilité mathématiques.⁶¹

Les lois de la Nature sont des lois qualitatives ou quantitatives. Les premières sont basées sur des fréquences relatives observées; comme on ne peut être sûr que dans l'avenir, ces fréquences relatives seront les mêmes, ces lois ne seront que probables. Les lois quantitatives sont des représentations approchées de grandeurs mesurées; comme toutes les mesures sont nécessairement entachées d'erreurs, ces lois aussi ne seront que plus ou moins probables.

On conclut que les lois de la Nature ne sont que des *règles* de la Science humaine, qui seront remplacées dans l'avenir, au fur et à mesure des progrès scientifiques par des règles plus probables, ou plus conformes aux résultats observés, ou plus générales, ou plus simples.⁶⁶

(Les titres des ouvrages cités se trouvent dans le texte hongrois.)

Ethik, Soziologie, Sozialphilosophie I.

Von STEPHAN DÉKANY.

Wegen der mangelhaften Zusammenwirkung der heutigen Ethik und Soziologie bleiben die Grundprobleme der sozialen Ethik unerforscht. Die „altruistischen“ Normen sind nur leere Formeln. Auf dem Grunde der heutigen Soziologie ist es möglich einige Grundsätze (Kap. VI.) aufzustellen, die geeignet sind die Rangordnung der Kollektivsubjekte zu bestimmen. 1. Der Wert eines sozialen Gebildes ist höher, soweit das Gebilde ein Träger von höheren Werten ist (Grundsatz der Wertqualität). Die natürlichen Gemeinschaften sind wertvoller als die künstlichen Organisationen, da die Gemeinschaften immer „politisch“, dagegen die einseitigen Organisationen nur „monotelisch“ sind (Grundsatz der Wertfülle); 3. eine soziale Einheit ist wertvoll, sofern sie eine wertrealisierende Macht hat (Grundsatz der Wertrealisierung), und 4. sofern sie stabil ist (Gr. der Stabilität). Der Verfasser untersucht die ideengeschichtlichen und theoretischen Grundlagen der heutigen Auffassung der gesellschaftlichen Beziehungen, analysiert das Wesen und die Derivate des Selbstwertgefühles (Kap. I—III.), versucht auf dem Grunde einer Typisierung der ethischen Theorien (Kap. IV. vier Typen: subjektiver und objektiver Egoismus, subjektiver und objektiver Altruismus) die innere Logik des „objektiven Egoismus“ zu beleuchten und seine Bedeutung für die Auffassung der sozialen Relationen zu erweisen. Der Artikel enthält kritische Vorarbeiten zur Überwindung des „sozialen Naturalismus“.

Tagtársainkhoz!

Harmincadik évét kezdi meg a Magyar Filozófiai Társaság. Ez idő alatt hatalmas fejlődés látható filozófiai irodalmunkban. Munkatársaink kivették részüket a nagy, megalapozó munkából. Országunk megcsonkítása megritkította sorainkat. **Társaságunk taglétszáma megcsökkent.** Erőnket növelnünk kell, hogy hivatásunkat teljesíthessük.

Ezért **tisztelettel kérjük tagtársainkat, gyűjtsenek tagokat.**

Tagsági jelentkezést titkárunk, **dr. Somogyi József** egyetemi m. tanár, Budapest III., Bécsi-út 88. III. em. 112. címére, avagy főtitkárunk: **dr. Dékány István** egyetemi m. tanár, Budapest I, Avar-utca 10., I. 1. címére levelezőlapon, a következő pár sorban kérünk: »Tagsági felvételemet kérem a választmány elé terjeszteni«. *Név, foglalkozás, lakáscím.* (Olvasható aláírást kérünk.)

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi 4 pengő. Postatakarékpénztári csekkszámlánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámlára telepítendő.” A Társaság pénztárosa: **Kronfusz Vilmos**, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Kéziratok **Dékány István** egyetemi m. tanár, főtitkár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. – Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés a Társaság titkárához, **Somogyi József** egyetemi m. tanár, III, Bécsi-út 88. III. emelet 112. címre intézendők. **Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjék azt titkárunktól.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei a **Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII. Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. — Ugyanitt rendelhető meg folyóiratunk és egyes számai.

I. kötet. **Leibniz.** Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából Ára **3** pengő.

II. kötet. **Bognár Cecil:** *Okság és törvényszerűség a fizikában* Ára **3** pengő.

IV. kötet. **Aristoteles:** *Politika.* Ford. Szabó Miklós. 1924. Ára **4•50** pengő.

V. kötet. **Ottlik László:** A társadalomtudomány filozófiája. 1926. Ára **6•40** pengő.

Régebbi évfolyamok is kaphatók: I. évf. 7 P. II. évf. 7 P. III. évf. 6 P. IV. évf. 5 P. V. évf. 4 P. VI. évf. elfogyott VII. évf. 4 P. VIII. évf. 4 P. IX. évf. csonka (csak a 4—6. sz.) 2 P. X. évf. 4 P. XI. évf. elfogyott. XII. évf. 4 P. XIII., XIV. évf. 6 P., XV. évf. 6 P. Egyes füzetek is kaphatók a KIR. MAGY. EGYETEMI NYOMDÁNÁL.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

AZ ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.
ÁRA FÜZVE 6 PENGŐ.

*

MOST JELENT MEG:
KORNIS GYULA

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.
ÁRA FÜZVE 32 PENGŐ.

BUDAPEST VIII., MÚZEUM-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1929. — (Dr. Czákó Elemér.)

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENÖTÖDIK KÖTET
(1929)

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

DÉKÁNY ISTVÁN

BUDAPEST, 1929.
KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6. SZÁM

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1929-BEN:

BARTÓK GYÖRGY
DÉKÁNY ISTVÁN
DIENES VALÉRIA
GÁSPÁR ILONA
JORDÁN KÁROLY
KISS KÁZMÉR
NAGY JÓZSEF

NOSZLOPI LÁSZLÓ
VITÉZ MOÓR GYULA
PAULER ÁKOS
RUBER JÓZSEF
SOMOGYI JÓZSEF
SORLEY W. R. CAMBRIDGE
F. TECHERT MARGIT

A XV. KÖTET TARTALMA.

Értekezések.

Oldal

<i>Nagy József</i> : A fejlődés eszméje	1
<i>Ruber József</i> : Történeti és jogi szemlélet	60
<i>Sorley W. R.</i> : A filozófia útja a teológiához	113
<i>Pauler Ákos</i> : Logika és metafizika	126
<i>Noszlopi László</i> : A bensőség etikai vizsgálata	132
<i>vitéz Moór Gyula</i> : Metafizika és jogbölelelet	193
<i>Dr. Techert Margit</i> : Mi az újplatonizmus	211
<i>Somogyi József</i> : Az intuició	224
<i>Dr. Jordán Károly</i> : Véletlen, valószínűség és természeti törvény	245
<i>Dékány István</i> : Etika, szociológia, társadalomfilozófia	273

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Emlékezés a Nobel-díjas Bergsonról (<i>Dienes V.</i>)	74
A szám fogalma és a tiszta logika (<i>Kiss K.</i>)	74
<i>Geyser József</i> (<i>Somogyi J.</i>)	146
A kultúrfilozófia néhány alapkérdéséről (<i>Bartók Gy.</i>) ..	147
Platon és a modern társadalomfilozófia alapproblémája (<i>Dékány I.</i>)	164
<i>Scheler Miksa</i> munkásságáról (<i>Noszlopi L.</i>)	305

Ismertetések, bírálatok.

<i>Sauter J.</i> : Baader und Kant (<i>Pauler Á.</i>). — <i>Bartók Gy.</i> : Böhm K. (<i>Nagy J.</i>) — <i>Adler A.</i> : Menschenkenntnis (<i>Noszlopi L.</i>) — <i>Kelsen H.</i> : Az államelmélet alapvonalai. — <i>Bréhier E.</i> : Historie de la philosophie (<i>Techert M.</i>). — <i>Zweig</i> : Tolsztoj. — <i>Varga B.</i> : A szubszisztencia fajtái. (<i>Nagy J.</i>).	82—94
<i>Böhm K.</i> : Az ember és világa. V. Az erkölcsi érték (<i>Noszlopi</i>). — <i>Vajnóczky J.</i> : A matematika <i>Pauler Ákos</i> rendszerében (<i>Somogyi J.</i>): .. <i>Erdei F.</i> : Kant valláserkölcsei világnézete (<i>Noszlopi</i>). — <i>Lechnitzky Gy.</i> : A nemzeti génusz. — <i>Kempelen A.</i> : Az ifjúság lélektanának alapvázlata. .. <i>Whittaker Th.</i> : The neoplatonist. — <i>Boyer A.</i> : Christianisme et néoplaton-	

nisme. <i>U. az: L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin.</i> — <i>Bréhier: La philosophie de Plotin</i> (Techert M.)	165—173
<i>Concha Győző: Hatvan év tudományos mozgalmi között</i> (Dékány I.). — <i>A. Baumgarten: Rechtsphilosophie</i> (Moór Gy.). — <i>Spranger E.: Az ifjúkor lélektana.</i> — <i>M. Buday Julia: A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1901—25.</i> (Gáspár I.). — <i>Az új platonizmus külföldi irodalma II.</i> — <i>Koch Fr. Schillers philosophische Schriften u. Plotin.</i> — <i>A. Koyré: L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselm.</i> — <i>Bréhier E.: Plotin Ennéades.</i> — <i>Koch Fr. Goethe und Plotin</i> (Techert M.). — <i>A. Kolnai: Der ethische Wert und die Wirklichkeit</i> (Noszlopi)	318—23
<i>Hazai és külföldi filozófiai irodalom 1928-ban I—II.</i> (Gáspár Iona)	94, 175
<i>Mely filozófiai folyóiratok járnak egyetemi városaink nagyobb közkönyvtáraiba?</i>	107
<i>Filozófiai előadások egyetemünkön 1927—28. és 1928—29-ben</i>	173
<i>Társulati ügyek. Titkári jelentés</i>	110, 184

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>J. Nagy: L'idée de l'évolution</i>	110
<i>J. Ruber: Über die Struktur der historischer und der juristischen Denkart</i>	112
<i>W. R. Sorley: Der Weg der Philosophie zur Theologie</i>	190
<i>A. von Pauler: Logik und Metaphysik</i>	190
<i>L. Noszlopi: Eine ethische Untersuchung der Innigkeit</i>	191
<i>J. von Moór: Metaphysik und Rechtsphilosophie</i>	323
<i>Dr. Margarete Techert: Was ist der Neuplatonismus?</i>	324
<i>Jos. Somogyi: Die Intuition</i>	326
<i>Ch. Jordan: Le Hasard et les lois de la nature</i>	327
<i>Stephan Dékány: Ethik, Soziologie, Sozialphilosophie I.</i>	328